

MIKAEL

"¿QUIÉN COMO DIOS?"



REFLEXIONES SOBRE LA PATRIA

Alberto Ezcurra

**¿SACERDOCIO MINISTERIAL
Y/O MINISTERIO SACERDOTAL?**

Mons. Luigi M. Carli

COMO EVANGELIZAR DESDE LA CATEDRA

Alfredo Sáenz

JOSE ANTONIO DE SAN ALBERTO

Alberto Caturelli

**DON QUIJOTE DE LA MANCHA EN
"EL NUEVO GOBIERNO DE SANCHO"
DE LEONARDO CASTELLANI**

Adriana B. Mallof

SANTA TERESA DE JESUS

Carmelitas de Gualguaychú

29

REVISTA DEL SEMINARIO DE PARANA

MIKAEL

Revista del
Seminario de Paraná

Año 10 - Nº 29
Segundo Cuatrimestre de 1982

REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL 140.702

INDICE

P. Alberto Ezcurra	Reflexiones sobre la Patria
P. Alfredo Sáenz	Cómo evangelizar desde la cátedra
Juan Carlos García Santillán ...	Al alba de la noche oscura
Hna. Adriana B. Mallol	Don Quijote de la Mancha en "El Nuevo Gobierno de Sancho" de Leonardo Castellani
Documento	Carta póstuma de Santiago de Liniers ..
San Benito	La figura del Abad
Mons. Luigi M. Carli	¿Sacerdocio ministerial y/o ministerio sa- cerdotal?
Documento	Santa Teresa del Niño Jesús y el sacer- dote
Alberto Caturelli	Jose Antonio de San Alberto
Carmelitas de Gualeguaychú ..	Santa Teresa de Jesús
Bibliografía	

El grabado de la p. 12 pertenece a Agustín Zapata Gollán.
El de la p. 120, a Ricardo Coll, seminarista de la Arqui-
diócesis de Salta.

REFLEXIONES SOBRE LA PATRIA

A los caídos en la frontera sur de la Patria:
dulce et decorum est pro patria mori.

I

"Patria es la tierra donde se ha nacido", dice el poeta. Pero la patria no es solamente la tierra, un contorno geográfico. La tierra es para la patria lo que la casa es para la familia. Y al hablar de la casa no pensamos en los modernos departamentos, ni en aquellas viviendas que surgen como termiteras en los barrios fabricados apresuradamente con materiales baratos. "Máquinas para vivir", espacios abstractos, fríos e intercambiables, dimensión aséptica e impersonal donde es imposible el afecto, funcionalidad que es la negación absoluta de la belleza arquitectónica.

La patria se compara a la casa solariega, donde existe dimensión humana, que hace posible el arraigo nacido de la tradición familiar, el amor y el esfuerzo sacrificado, donde hay cultivo —cultura— de la tierra.

Sólo así —si se la concibe como morada familiar— se comprende que alguien sea capaz de luchar y de morir por ella. "No vale la pena pelear por un pedazo de tierra", dicen los escépticos. Por cierto que pelearían por un pedazo de tierra si se encontraran de sopetón con un extraño que ha invadido la cocina de su casa.

Recordemos también que el Papa, en un gesto casi religioso, besa el suelo patrio de cada pueblo que visita.

II

"La patria son los hombres y los muertos", dijo también el poeta. Y esto ya nos acerca más a la patria comprendida en su aspecto esencial de comunidad humana. "Un pueblo, decía Vázquez de Mella, no es un todo social simultáneo, sino un todo social sucesivo".

La patria Argentina no se identifica con los argentinos que hoy habitamos su territorio. También la integran aquellos ausentes que con su esfuerzo y sacrificio nos legaron esta patria que hoy poseemos, no en propiedad sino en administración.

Patria son los conquistadores y los misioneros, que con la cruz y la espada vinieron a ganar no sólo tierras nuevas para el rey en cuyos dominios no se ponía el sol, sino también un nuevo continente para Cristo.

Patria son los gauchos que defendieron con sus lanzas las fronteras del norte y los ejércitos que, para afirmar la independencia, cruzaron la cordillera bajo la protección y el mando de la Virgen Generala.

Patria son aquellos que en la Vuelta de Obligado tendieron cadenas sobre el río Paraná, como un símbolo que pretendía cerrar el paso a las escuadras de las dos naciones más poderosas de la tierra.

Pero también son la patria los gringos que llegaron después para talar el monte y abrir los surcos y hacer fecunda la tierra con su sacrificio y su trabajo.

La patria que recibimos es una herencia regada con la sangre de los héroes y con el sudor del gaucho en las estancias, del gringo en las colonias, del obrero en las fábricas del suburbio.

III

Es una herencia que recibimos, y que tenemos que conservar y engrandecer, que custodiar y transmitir. Porque la patria no son solamente los muertos que la construyeron, ni los que hoy vivimos sobre su territorio, sino también las generaciones que vendrán.

Somos responsables de ella ante el pasado y el futuro. No tenemos derecho a dilapidar la herencia como hijos pródigos, ni tampoco a legarles a nuestros hijos una patria empobrecida o mutilada, una colonia o una factoría, en la que nacerían como siervos o como esclavos.

Somos responsables ante el pasado y el futuro. Pero ni los muertos ni los que no han nacido pueden pedirnos cuenta si somos infieles a esta responsabilidad. Los muertos tendrían que esperarnos en el más allá, para reprocharnos cuando sea demasiado tarde y a nuestros hijos sólo les quedaría el consuelo de insultarnos en los libros de historia y de manchar con alquitrán nuestros monumentos.

Pero Dios sí puede pedirnos cuenta y, por cierto, lo hará. Porque no nacimos aquí por casualidad. Fue su Providencia la que quiso que viniéramos al mundo en este espacio de la patria y en este momento de la historia y, por el solo hecho de situarnos en estas coordenadas espacio-temporales, nos asignó una misión de cuyo cumplimiento depende también nuestro premio o castigo, cuando se abran para nosotros las dimensiones de la eternidad.

IV

Hay tres virtudes que obligan al cristiano respecto de su patria. En primer lugar la **piEDAD**, que nos lleva a servir, honrar y reverenciar a los padres y a la patria "pues de ellos y en ella hemos nacido y nos hemos criado", por lo cual "después de Dios es a los padres y a la patria a quienes más debemos" (Santo Tomás, Suma Teológica II-II, q. 101, a.1).

El término "patria", derivado de "patres", nos hace mirar hacia el pasado, hacia quienes son principio de nuestra existencia. De la patria como de los padres recibimos no sólo la vida, sino el alimento, la raza, la lengua, la cultura, la religión. Todo un pasado nos diferencia y nos une y nos hace mirar hacia el futuro como "unidad de destino en lo universal".

La Iglesia en su doctrina social ubica entre los principios fundamentales el "principio de solidaridad". La pertenencia a un pueblo, a una patria determinada no es un "contrato", producto de nuestra libre voluntad. No elegimos la patria, como no elegimos la familia en que nacimos. Y, sin embargo, el hecho de pertenecer a ella crea lazos e impone obligaciones. También aquí, señala Hoffner, lo óntico funda lo ético, el ser de hecho condiciona el deber ser.

V

Así como "patria" viene de "patres", "nación" deriva de "natus". Si el primer término nos lleva a mirar hacia el pasado, el segundo se refiere a la herencia, al heredero, mira hacia el futuro. La patria hecha nación nos habla de una responsabilidad, de una misión, de una empresa común en cuya continuidad y realización estamos comprometidos.

Surge así espontánea la idea de bien común, clave de bóveda para una sociedad a la que concebimos como un todo de orden y de finalidad y, en relación al bien común, la virtud humana y cristiana de la **justicia legal**, que ordena a éste los actos de todas las otras virtudes.

La justicia legal nos ordena al bien común como las partes al

todo. El bien común de la sociedad —concreta, de la nación, de la patria— debe estar por encima de todos los intereses particulares. Cuando priman los intereses particulares —individuales o regionales, de clase, de sector o de partido— una sociedad se disgrega, iniciando un proceso de corrupción cadavérica.

La justicia legal nos lleva a "superar la ética individualista" y nos compromete en la promoción del bien común, considerada por el Concilio "como uno de los principales deberes del hombre contemporáneo" (G. et S. nº 30).

Santo Tomás respondía ya con vigor a la objeción egoísta de que "los que buscan los bienes comunes descuidan su propio bien", señalando que "quien busca el bien común de la multitud busca también de modo consiguiente el bien particular suyo", y fundaba esta respuesta en dos razones: "la primera es porque el bien particular no puede subsistir sin el bien común de la familia, de la ciudad y de la patria. De ahí que Valerio Máximo dijera de los primeros romanos que 'preferían ser pobres en un imperio rico a ser ricos en un imperio pobre'. La segunda, porque, siendo el hombre parte de una casa y de una ciudad, debe buscar lo que es bueno para él por el prudente cuidado acerca del bien de la multitud, ya que la recta disposición de las partes depende de su relación con el todo" (Suma Teológica II-II, q. 47, a. 10, ad 2).

Promover el bien común en la verdad, en la justicia y en la caridad es el modo mejor —efectivo y no declamatorio— de trabajar por la paz verdadera, "tranquilidad del orden".

Pero circunstancias excepcionales —calamidades, subversión interna, agresión externa— nos pueden llevar de la promoción a la defensa del bien común, defensa que puede exigirnos el heroísmo y el sacrificio, con los solos límites que expresa en su profunda sabiduría la antigua copla española:

*"Al rey la hacienda y la vida
se ha de dar, mas el honor
es patrimonio del alma
y el alma sólo es de Dios".*

VI

"Ama a tus padres, y más que a tus padres a tu patria, y más que a tu patria a Dios". San Agustín nos enseña con estas palabras que la patria ha de ser amada en **caridad** y nos especifica la jerarquía de este amor.

Parece evidente que Dios —bien común universal, amado por

sobre todas las cosas— ha de ser amado también por sobre la patria. Asimismo la Iglesia, como sociedad perfecta cuyo fin es el bien común sobrenatural. Pero entre estos amores no puede darse contradicción verdadera: son amores simultáneos y complementarios. “El amor sobrenatural a la Iglesia —enseña León XIII— y el amor natural de la Patria, son dos **amores gemelos**, que nacen del mismo principio sempiterno, como quiera que autor y causa de uno y otro es Dios, de donde se sigue que **no puede haber pugna** entre uno y otro deber” (“Sapientiae Christianae”).

Por el contrario, no aparece tan claro para muchos que deba amarse más a la patria que a la familia. Pero si consideramos que “así como el hombre es parte de una familia, la familia es parte de una ciudad, la cual es la comunidad perfecta” y “así como el bien de un solo hombre no es el fin último, sino que está ordenado al bien común, así también el bien de una familia está ordenado al bien de la ciudad, que es la comunidad perfecta” (S. Tomás, Suma Teológica I-II, q. 90, a.3, ad 3), entonces aparece clara la respuesta.

La patria comprende a mi familia y a las familias de todos aquellos que me están unidos por lazos de sangre, de historia, de tradición, de cultura. La patria es nuestra familia grande y exige por eso un amor mayor.

VII

Decía el Cardenal Mercier a sus sacerdotes: “¡Oh! ya lo sé, el patriotismo, por desinteresado que sea, no es por sí sólo la caridad; mas él dispone a la caridad, y el alma habituada al sacrificio está por lo menos en el camino que conduce a Cristo” (“La Vida Interior”).

Es verdad. No es caridad la filantropía. Tampoco lo es el amor de la patria por motivos puramente naturales. Un patriotismo que no trascendiera estos límites sería tan sólo una noble virtud humana. Pero el amor divino —teológico— de la caridad es capaz de asumir y elevar todos los amores humanos legítimos. El cristiano por lo tanto puede —debe— amar a su patria en caridad, amándola por amor de Dios. Por ello resulta legítimo afirmar que quien se sacrifica por la causa justa de su patria, ha entregado su vida también por Dios.

VIII

El puesto que el amor patrio ocupa en el orden de la caridad aparece reafirmado por las siguientes palabras de Pío XI, dirigidas a los universitarios de la Acción Católica: “Tal es el terreno de la

política que mira por los intereses de la sociedad toda, y que, bajo este aspecto, **es el campo de la más extensa caridad política**, de la cual puede decirse **que ningún otro la supera, salvo el de la religión**" (18-12-1927).

Viene a decirnos el Pontífice que, después del apostolado directo, que procura la salvación eterna de los hombres, es el trabajo por el bien común de la patria —bien temporal, pero subordinado al eterno— el que constituye el más alto ejercicio de la caridad hacia el prójimo.

Resulta pues lícito afirmar que en el amor de la patria alcanza un punto exacto la densidad del amor al prójimo. Por debajo de él nos encerramos en el amor egoísta de la propia familia, de los amigos, del pueblo, de la provincia o de la región. Vale la pena señalar aquí que los sacerdotes obreros franceses y los tercermundistas locales exaltaban desorbitadamente el valor cristiano de la solidaridad de clase, olvidados de que ésta implica la ruptura de una solidaridad anterior y superior.

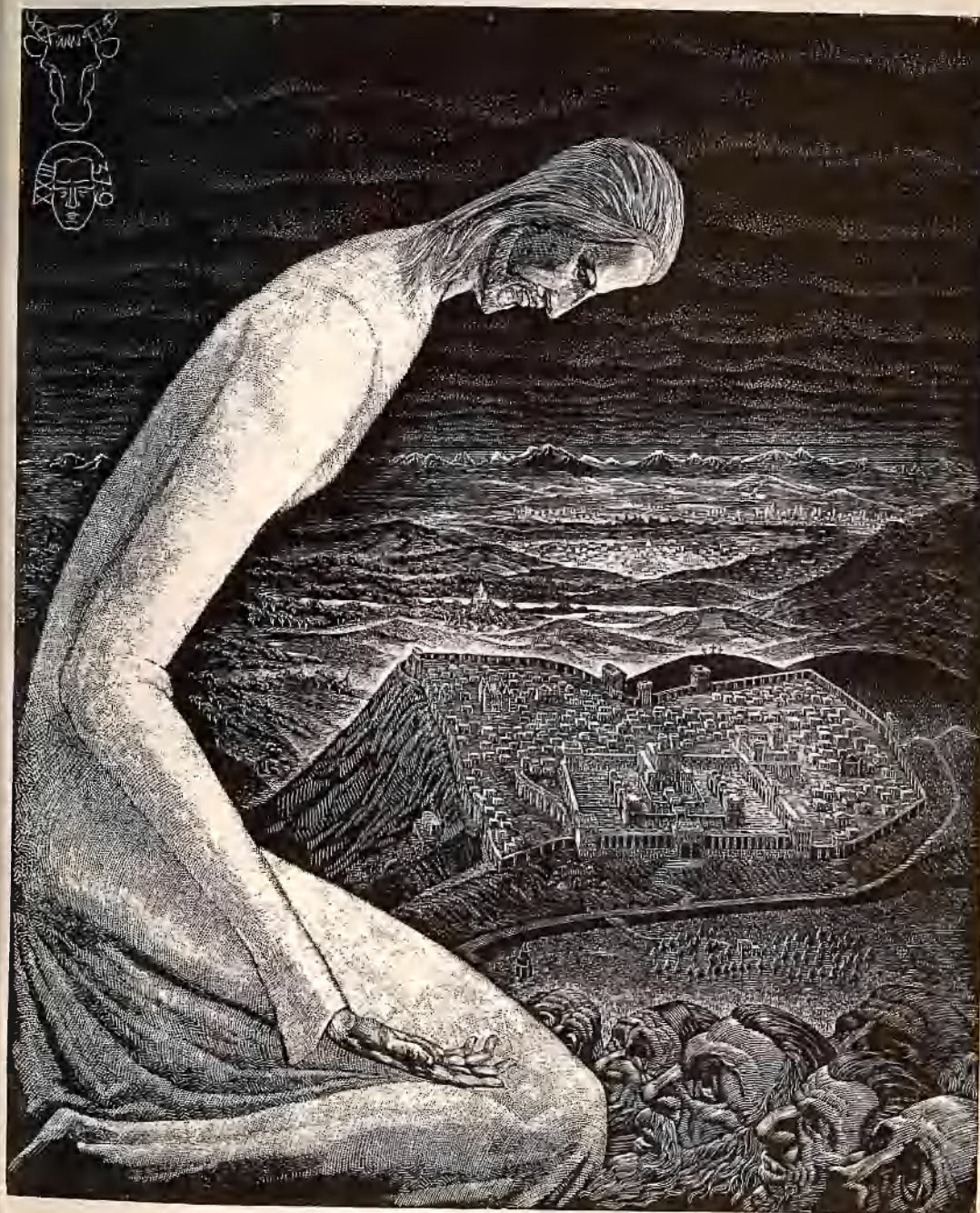
Más allá de las fronteras de la patria, el amor al prójimo corre el riesgo de difuminarse en el horizonte nebuloso en el que se pierden las grandes abstracciones humanitaristas. "Mientras más amo a la Humanidad, amo menos a los hombres en concreto". No recuerdo quién lo decía, pero la frase es exacta.

Como la patria se compone de hombres, la humanidad se compone de patrias. Es por mediación de la patria como nuestro amor puede ser eficazmente universal. Y es hora de que nos dejemos de sermonear sobre los excesos del patriotismo, en un mundo y en un tiempo donde el arraigo y el sentido de patria se han diluido casi hasta perderse. El amor de la patria propia no implica la xenofobia que odia las patrias ajenas. Al contrario, sólo quien es capaz de vivirlo podrá comprender y respetar el amor del extraño por la tierra que le vio nacer.

IX

Conviene todavía aclarar que el amor patrio puede asumir dos formas diversas: puede ser afectivo o efectivo. El amor **afectivo** radica en la sensibilidad y se presenta como complacencia en aquello que se ama. El amor **efectivo** pertenece a la voluntad y realiza la definición del viejo Aristóteles: "amar es querer el bien del otro". Es este querer el que realiza lo esencial del amor (recordemos que es la voluntad el sujeto de la caridad) y puede ir acompañado —o no— por el sentimiento.

Ejemplifiquemos esto con lo dicho arriba. El misionero que, si-



VICTOR DELHEZ

"Así que Jesús estuvo cerca, al ver la ciudad, lloró sobre ella. . . ¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos a la manera que la gallina reúne a sus pollos bajo las alas, y no quisiste!" (Lc. 19, 41; Mt. 23, 37).

guiendo su vocación, abandona su patria para servir a Dios en algún lejano rincón del mundo, ama **efectivamente** más a Dios que a la patria, aunque **afectivamente** esta separación hiera profundamente su corazón. El militar que parte para la guerra siente el dolor que lo desgarraría al dejar su familia, pero sabe que un deber mayor lo reclama y, al cumplirlo, ama a su patria con un mayor amor efectivo.

El amor afectivo de la patria es concreto e inmediato. Se despierta ante la belleza de sus paisajes, en la nostalgia del terruño, en el saludo a la bandera, palpita en las costumbres tradicionales, vuela en las notas musicales que cantan con el corazón de un pueblo. Puede, sobre todo en los momentos de exaltación colectiva, mover y conducir al amor efectivo pero, como tantos sentimientos del corazón humano, veleta movida por todos los vientos, puede ser tan sólo explosión de fervor pasajero y disolverse ante las exigencias de sacrificio y de peligro.

El amor efectivo es más abstracto y difícil. Exige la reflexión de la inteligencia, el juicio prudencial acerca de cuál es el bien de la patria y cuáles los deberes que este bien pide de mí en estas circunstancias concretas. Sólo una convicción firme y poderosa puede penetrar con esta racionalidad la afectividad sensible, canalizar y estabilizar la pasión hasta instaurar el patriotismo como virtud arraigada e inamovible.

X

"La Patria es un dolor que aún no sabe su nombre", dice el verso marechaliano. Y el Sancho de Castellani, luego de preguntarse por la existencia de la patria, descubre que existe "solamente en mi mente y en las entretelas de mi alma" como "las ruinas de un sueño pasado y el material escombros de un inmenso sueño futuro".

Estas expresiones nos señalan que el amor de la patria ha de ser un **amor crítico**. El amor de complacencia reclama un bien como su objeto. Podemos complacernos en lo bueno de la patria, pero no en sus males. No podemos complacernos en nuestros defectos típicos, como si fueran parte divertida de nuestro folklore. No podemos complacernos en los vicios y pecados de la patria, en su decadencia, en su disgregación, en el olvido de sus orígenes y deberes cristianos. Puede complacernos una nación en el cumplimiento heroico y difícil de su misión histórica, pero no una patria convertida en campo de lucha por el predominio de intereses bastardos, económicos, de clase o de partido. Una nación, pero no una factoría, por más próspera que ésta fuera.

La madre ama a su hijo cuando lo castiga para corregirlo. El médico ama al enfermo cuando lo hace sufrir para curarlo. El amigo ama a su amigo cuando, por su bien, es capaz de decirle una verdad que duele. Así debe ser muchas veces el amor de la patria. No una fútil y vanidosa complacencia ni una hueca jactancia, sino el amor con el que se ama a la madre enferma, a la novia prostituida, al hijo descarriado, al pecador degradado cuya conversión se procura.

Tal amor es signo de una verdadera caridad, celosa y vigilante. Es el que nos enseñó el P. Castellani con el ejemplo de su vida "... porque de las ruinas de este país, que llevo edificado sobre mis espaldas, cada rato me cae un ladrillo al corazón. ¿Quién se enferma que yo no me enferme? Dios me ha hecho el órgano sensible de todas las vergüenzas de la patria, y lo que es peor, de cada alma que se desmorona" ("Su Majestad Dulcinea").

COLOFON

La patria fue para muchos de nosotros una diluida realidad escolar y libresca. No la reconocíamos en los aburridos discursos de la maestra ni en la hueca charlatanería de políticos y gobernantes. Sólo la encontrábamos en la iglesia dormitando en algún Te Deum para el día de su cumpleaños, ni se nos ocurría contemplarla iluminada por la luz de la fe y ardiendo en el fuego de la caridad.

La dura realidad de la guerra ha despertado su figura, terriblemente actual, heroica y dolorosa. Con ella se han levantado en el alma de los argentinos destellos de generosidad, se han descubierto tesoros enterrados de coraje y servicio desinteresados. Hemos recordado que esta patria nació cristiana, que los colores de su bandera son los del manto de María, y hemos empuñado el rosario y doblado las rodillas ante el Señor de los Ejércitos para rogarle que la ampare y la conduzca, que la proteja en el combate y le conceda aquella paz en la Verdad y en la Justicia que sólo El es capaz de darnos.

Comenzamos a comprender que la patria es una empresa, una misión, que también sobre ella tiene sus planes la Providencia divina y cada uno de nosotros tiene en ellos su puesto, no importa si grande o pequeño. Todo esto, en estas horas de sacrificio y de cruz, levanta en nuestras almas la esperanza de la resurrección.

Dios quiera que sirvan para ello estas reflexiones apresuradas, como una pequeña luz. Por cierto queda mucho que decir y precisar, pero no hemos buscado en ellas la precisión rigurosa del estilo científico, porque nacen a un tiempo de la razón y el corazón, para dirigirse también a la inteligencia y al corazón de aque-

llos con quienes nos hermanan, hoy más que nunca, los lazos de la sangre y la responsabilidad de un destino común.

P. ALBERTO EZCURRA

PUBLICACIONES MIKAEL

- | | |
|--|-----------|
| 1. ALFREDO SAENZ, San Miguel, el Arcángel de Dios | Agotado |
| 2. EPISCOPADO COLOMBIANO, ¿Hacia un Cristianismo Marxista? | Agotado |
| 3. ALBERTO CATURELLI - ENRIQUE DIAZ ARAUJO, Freyre y Marcuse: los Teóricos de la Subversión | \$ 30.000 |
| 4. ALFREDO SAENZ, Inversión de Valores. La Música Sagrada. Tres Falsos Dilemas | \$ 30.000 |
| 5. CARLOS M. BUELA, Modernos Ataques contra la Familia (2ª ed.) | \$ 30.000 |
| 6. A. SOLZHENITSYN, El Suicidio de Occidente | Agotado |
| 7. ALFREDO SAENZ, Magnificat (3ª edición) | \$ 30.000 |
| 8. Tomad, Señor, y recibid (Vademecum del Ejercitante) (2ª ed. corregida, aumentada y mejorada) | \$ 50.000 |
| 9. ALBERTO FARIÑA VIDELA, Drama y Mensaje de Sigmund Freud | \$ 30.000 |
| 10. ALBERTO CATURELLI, El Itinerario Espiritual de Leopoldo Lugones | \$ 30.000 |
| 11. ALFREDO SAENZ, Eucaristía, Sacramento de Unidad | \$ 30.000 |
| 12. GUILLERMO GALLARDO, Lutero y la Ruptura de la Unidad Cristiana | \$ 30.000 |
| 13. ALBERTO CATURELLI, Juicio Crítico a Jean Piaget | \$ 30.000 |
| 14. ENRIQUE DIAZ ARAUJO, El Evolucionismo | \$ 30.000 |
| 15. ALBERTO GARCIA VIEYRA, El Rosario y sus Misterios ... | \$ 35.000 |





COMO EVANGELIZAR DESDE LA CATEDRA*

El tema que se me ha pedido es sin duda demasiado vasto. Voy a limitarme a algunos aspectos que juzgo sustanciales.

I. BREVE HISTORIA DE LA EDUCACION

El tema de la educación es un tema perenne. Ya los **griegos** se preocuparon por la formación del hombre integral. Y lo pensaron sobre todo en base a dos actividades, la gimnasia y la música, la gimnasia para la formación del cuerpo y la música (o bellas artes) para la educación del alma. Así trataban de lograr el hombre de la "areté", de la virtud.

Llegada la época del cristianismo, se planteó enseguida en la primitiva Iglesia el problema de la vinculación de las materias profanas con la revelación cristiana. Ello fue motivo de largas discusiones, que tuvieron por protagonistas a algunos Santos Padres y escritores eclesiásticos, discusiones que versaron acerca de la relación entre el Evangelio y la cultura griega o, al decir de Tertuliano, entre Pablo y Aristóteles. Razón y revelación, filosofía y cristianismo, naturaleza y gracia: he ahí los dos elementos que a veces pudieron ser considerados en relación dialéctica.

El hecho es que con el tiempo se fue produciendo la anhelada síntesis entre la revelación —que provenía del ámbito del pueblo elegido— y la cultura del mundo greco-romano —derivada del ámbito de lo que los judíos llamaban "las naciones" o los gentiles. Ambas cosas: la revelación y la cultura, aunque de distintos modos, brotaban de la misma Providencia divina. Al fin y al cabo, Cristo no era sino la plenitud de los tiempos, no sólo la plenitud de la revelación sino también la plenitud de la sabiduría, el Logos encarnado. Gracias principalmente a los intentos de la escuela palatina de Carlomagno, dirigida por Alcuino, se fue organizando la prime-

(*) Conferencia pronunciada en el Salón de Actos del Instituto "San José", de las Hermanas Adoratríces de Santa Fe.

ra educación católica que alcanzaría un momento de apogeo en **la Edad Media**, la tan vilipendiada Edad Media. La enseñanza se repartía en el "trivium", constituido por la gramática, la retórica y la dialéctica, o sea la enseñanza del idioma latino, la literatura y oratoria, y el arte del razonamiento. El "quadrivium" completaba la formación intelectual añadiendo la aritmética, la geometría, la astronomía y la música. Esta última disciplina comprendía las diversas artes liberales: poesía, historia y música propiamente dicha. Sin embargo, la enseñanza no quedaba circunscripta a estas siete materias. Trivium y quadrivium no eran más que medios; el fin consistía en formar a los alumnos en la verdad y la sabiduría. Todo el estudio de las diversas asignaturas humanas estaba empapado de Dios, de Cristo, de Iglesia, estaba bañado en la teología, en el conocimiento del mundo sobrenatural, sin escisión alguna. Cristo era considerado el Rey no sólo de las naciones —Rex regum— sino también de la cultura —Rex veritatis.

A partir de fines de la Edad Media comienza un proceso de desintegración de la cultura. El primer paso lo da el **Renacimiento**. El hombre del Renacimiento continúa siendo cristiano: para él teóricamente Dios sigue existiendo, pero sin embargo a la gloria de Dios va progresivamente sustituyendo de hecho la gloria del hombre. Este hombre sigue afirmando la gracia y el pecado, su filiación divina, etc., pero en la práctica se va convirtiendo en hombre a secas. El genio y el artista sustituyen al hombre virtuoso, el príncipe maquiavélico sucede al rey santo, al estilo de San Luis. Interesa más el nuevo "homo universalis" que el "homo religiosus" del trasnochado medioevo. Subsiste la religión, pero escindida de todo lo demás. Lo temporal profano pretende independencia absoluta; no su justa autonomía sino su independencia total. La filosofía rompe con la teología; el derecho, la política y el arte se divorcian de la moral. Queda inaugurada la era de las rupturas y de las rebeliones.

Luego viene el **Protestantismo**, que implica un avance en la línea de la escisión desintegradora de aquel edificio arquitectónico que había constituido la grandeza de la cristiandad medieval. Dios existe, sí, pero se lo aleja más y más, hacia el mundo de lo irracional. Asimismo la Iglesia, expulsada antes del ámbito temporal, lo es ahora del ámbito mismo de lo religioso, e incluso se la aliena del hombre individual, el cual en adelante, recurriendo al libre examen, deberá entenderse a solas con Dios. Y dentro mismo del hombre, la grieta entre gracia y naturaleza se va ampliando ya que según la concepción protestante la gracia es algo puramente extrínseco que cubre pero no sana ni eleva propiamente. A su vez el mundo queda mucho más secularizado, no sólo porque la Igle-

sia ha sido exiliada de lo temporal, sino porque incluso los templos materiales dejan de ser templos sacros al desaparecer de ellos el sacrificio y al quedar reducida al mínimo la sacramentalidad.

Después se da otro paso: **el Deísmo**, que surgiendo en Inglaterra, pasa luego a Francia y Alemania con el nombre de Iluminismo o Aufklärung. El proceso de la rebelión avanza. Ahora va a comportar la negación de todo el orden sobrenatural. Dios existe, sí, pero no es el Dios de la revelación, el Dios uno y trino, sino el Creador del orden natural, el supremo Hacedor, el Arquitecto, que hizo el mundo y se fue. Un Dios que está en el principio y en el fin. Pero no está en el presente, en la historia. Y lo que cuenta para este hombre es tan sólo la historia, lo intrahistórico. Es la época de la sectorización de la enseñanza, del enciclopedismo masónico. Es el mundo liberal, burgués, el mundo del "homo faber", del rendimiento, del negocio.

Finalmente accede **el Materialismo** contemporáneo, el individual freudiano y el social marxista. No sólo se expulsa a la Iglesia —como en el protestantismo— ni a Cristo —como en el deísmo— sino al mismo Dios, proclamándose el ateísmo, o mejor, el antiteísmo más radical. Porque, si bien Dios no existe, debe ser combatido como si existiera. El hombre es sólo materia. Cualquier pretensión de espiritualidad, especialmente en el nivel de la educación, constituiría un espejismo alienante. Y el mundo se convierte en un hormiguero, un enorme Gulag.

Nosotros vivimos en esta época, en este siglo XX, que ha recibido los desemboques de todo ese largo proceso iniciado en el Renacimiento o al fin de la Edad Media. Y es precisamente el ámbito de la cultura el que ha sido más bombardeado por las fuerzas disgregadoras. Hoy todos los valores están en tela de juicio: la verdad, el bien, la belleza, el amor, la patria, la familia, Dios, todo. Y conste que no se trata de una crisis localizada en un espacio determinado, sino que se extiende peligrosamente, ya que prácticamente incide sobre la totalidad del mundo a través de los medios masivos de comunicación. Una crisis que, para colmo, se presenta encarnada en personajes de literatura, o en personajes reales, del cine, del arte, lo cual resulta aún más impactante. La consecuencia: el hombre se siente vacío, disperso, incapaz de pensar, con una desbocada apetencia de sensaciones y de cosas materiales, ese hombre que experimenta una especie de frenesí por vencer el horrible aburrimiento que lo diseca.

Decía Chesterton que las viejas virtudes cristianas se han vuelto locas. ¿Cómo se produjo este enloquecimiento? Primero, desconectándose las virtudes entre sí. La caridad, por ejemplo,

desconectada de la verdad, puede llevarnos a amar tanto al pecador que acabemos por decir que el pecado no es pecado. Segundo, desarraigándose las virtudes de sus respectivas potencias. Así, a una virtud cristiana tan fundamental como es la humildad, que tiene su propio lugar en la voluntad, se la cambia de potencia, se la ubica en la inteligencia. Y entonces tenemos al hombre relativista, al escéptico, al que la certeza le angustia; su paz reside en la duda. Virtudes, pues, desconectadas; virtudes desubicadas de sus potencias y objetos. Más aún: en ocasiones las potencias y hábitos actúan sin objeto alguno, funcionan en el vacío, patinando como las ruedas sobre el barro. Es lo que le pasa con frecuencia al hombre de nuestro tiempo que se siente angustiado, deprimido, sin saber por qué, y entonces odia y declara repugnante la realidad con que se topa, cualquiera sea ella. Es el nihilismo, la culminación y el paroxismo del subjetivismo, del autoencierro del hombre que se quiso autosuficiente.

II. EL COLEGIO CATOLICO

Frente a este mundo apóstata de Jesucristo y de su santa Iglesia, nos urge la ardua pero apasionante tarea de la evangelización. ¡Ay de nosotros si no evangelizáramos! Pues bien, el colegio católico tiene a este respecto un papel sustancial. La evangelización, dice el documento de Puebla, incluye la educación, porque la Iglesia cuando evangeliza no deshumaniza al hombre, antes bien lo ennoblece. Y aunque la educación no pertenezca al contenido esencial de la evangelización pertenece sin embargo a su contenido integral. "La educación resultará más humanizadora en la medida en que más se abra a la trascendencia, es decir, a la Verdad y al Bien sumos". No hay, pues, dos etapas: primero humanizar, luego evangelizar. Mientras evangelizo estoy humanizando, educando. Así ha sucedido a lo largo de toda la historia de la Iglesia.

1. Educación de todas las potencialidades

Como lo ha explicado detalladamente Caturelli, la educación se ordena a la actualización creciente y armónica de todas las potencialidades del hombre (desde el existir al entender), hasta que la misma naturaleza del hombre alcance su plenitud. El verdadero maestro es aquel que de tal modo sabe desarrollar los hábitos buenos en sus alumnos, que éstos alcancen el total señorío de sí mismos, de modo que el adolescente llegue a "poseerse" de veras a sí mismo, por un creciente grado de interiorización en la verdad. Perfección ante todo de los hábitos técnicos, que se ordenan al dominio de las cosas que simplemente existen, para lo

cual es necesario un conocimiento sumario de la naturaleza inanimada; en un segundo grado, el logro de un conocimiento también sumario de la naturaleza viva; para concluir en aquella realidad espiritual, la suya propia, que resume en sí misma toda la riqueza entitativa: el hombre, mediante la formación de los hábitos que perfeccionan la naturaleza humana total, es decir, las virtudes intelectuales que disponen para la ciencia y, sobre todo, las virtudes morales que lo ordenan al Bien. Una educación que comprende estos tres grados, será de veras una educación integral. Generará planes de estudios coherentes, seleccionará los profesores no solamente entre los de más saber sino entre los de mayor virtud, procurará que los hábitos intelectuales se desarrollen en el estudio intensivo de las humanidades y los hábitos morales en orden a la integridad de la naturaleza humana.

Sin embargo, esto no es todo: formar al adolescente en su integridad total es un fin inalcanzable con las solas fuerzas de la naturaleza. Para llegar a la plena posesión de la Verdad, del Bien y del Ser, se necesita algo que está allende la naturaleza. Por eso, una verdadera educación que no quiera eliminarse a sí misma como educación, debe ponerse en estado de apertura a lo sobrenatural, pues sólo mediante un salto que trascienda lo contingente es alcanzable lo Absoluto, único ámbito en que puede lograrse la formación integral del hombre. Si la educación no quiere suicidarse como educación total, debe estar metódicamente dispuesta a no limitar su ascensión a los grados del ser natural, por sublimes que sean. En realidad sólo tiene dos caminos: o abrirse al orden de lo sobrenatural o cerrarse sobre sí misma. En este segundo caso, anula el fin de la educación al limitarlo arbitrariamente al solo orden natural; y si anula el fin de la educación, anula la educación misma ya que no es concebible una educación sin finalidad alguna.

No se puede formar al adolescente cuando no se atienden a sus diversas religaciones. El hombre es un ser religado de múltiples maneras. Religado a los otros, por ser "animal social". Religado al mundo, como integrante de la naturaleza. Religado a la ley moral, por sus exigencias de perfección. Religado al tiempo y a la historia, en cuanto heredero de una tradición y hacedor de una cultura. Religado al Absoluto por su condición de creatura. Religado finalmente a Cristo, por su carácter de redimido. Una educación que no atienda a todas estas religaciones no será verdadera educación, no será una educación integral.

Sólo habrá educación católica si Cristo es el faro que ilumina, la meta que atrae, el modelo que se contempla. Como dice el Documento sobre la Educación Católica, promulgado no hace mucho

por la Sagrada Congregación de la Educación Católica, "en el proyecto educativo de la Escuela Católica, Cristo es el fundamento: El revela y promueve el sentido nuevo de la existencia y la transforma capacitando al hombre a vivir de manera divina" (n. 34). Cristo debe ser la clave de bóveda, el principio de cohesión y de armonía, "in Quo omnia constant" como dice S. Pablo (Col. 1,17).

2. Integración arquitectónica de todos los saberes

De lo dicho hasta acá, se ve claramente la necesidad de integración de los diversos saberes en una unidad superior. Una cultura es un sistema de valores destinado a crear una visión del mundo. Y el valor supremo de una cultura cristiana es la gloria de Dios. Todo el actuar de lo que no es Dios, de lo que es relativo, tiene sentido en la medida en que dé gloria a Dios. La escuela, al decir del Documento antes citado, "es un centro donde se elabora y se transmite una concepción específica del mundo, del hombre y de la historia" (n. 8). Y más adelante, en texto decisivo: "La referencia, implícita o explícita, a una determinada concepción de la vida (Weltanschauung) es prácticamente ineludible, en cuanto que entra en la dinámica de toda opción. Por esto es decisivo que todo miembro de la comunidad escolar tenga presente tal visión de la realidad, aun cuando sea según diversos grados de conciencia, por lo menos para conferir unidad a la enseñanza" (n. 29). De ahí la insistencia de la Santa Sede en la necesidad de "transmitir de modo sistemático y crítico la cultura a la luz de la fe y de educar el dinamismo de las virtudes cristianas, promoviendo así la doble síntesis entre cultura y vida, y fe y vida" (n. 49).

Los conocimientos profanos y los conocimientos atinentes a la fe deben, en cierto modo, entrecruzarse. Es conocida la célebre fórmula: "Intellige ut credas, crede ut intelligas". El conocimiento profano sirve para ahondar en la fe. Y el conocimiento de la fe lleva a una inteligencia más profunda de las realidades profanas. No creamos que estamos dando una educación católica por el mero hecho de que en el programa de estudios, donde hay tantas materias dictadas según las más diversas ideologías, agreguemos una hora de religión. Así como no podemos pensar que estamos haciendo una televisora católica, porque a la programación general, que produce un verdadero lavado de cerebro, agregamos unos diez minutos en que hablamos de Cristo o de la vida eterna. Cuando decimos que la cultura debe ser sobrenatural, queremos afirmar que lo sobrenatural debe informar toda la cultura, de manera semejante a como decimos que la gracia asume la naturaleza. La educación debe ser unitaria: estoy educando a un adolescente que tiene una unidad de destino —natural y sobrenatural—, y no puedo desintegrarlo enseñándole según principios diversos, sus dis-

tintas dimensiones. ¡Cómo no va a haber conflicto en la sociedad de hoy y en el hombre de hoy, cómo no va a haber tanta esquizofrenia, cuando pareciera que todo lo que se hace es para dividir al hombre interiormente! Pensemos en las Universidades, incluso en las llamadas católicas, en las que con frecuencia las materias son enseñadas divergentemente, por profesores que piensan cada uno a su manera...

Tal vez alguno dirá que la catequesis no exige, de manera absoluta, la existencia de un colegio católico, pues podría darse en locales aparte y en horas extraescolares. Algo de eso es verdadero. Sabemos que han salido excelentes católicos militantes de la escuela pública laica, donde éstos aprendieron a agudizar su sentido apostólico. De ahí que el solo poder dar algunas horas de religión no justificaría el enorme esfuerzo que implica el montaje de un colegio católico. Sin embargo la verdadera educación no se hace por yuxtaposición; no se trata de sumar conocimientos cristianos a una conducta pagana; de enseñar el contenido de la fe agregándolo a una cosmovisión laicista. La formación humana y la formación religiosa no pueden ser opuestas, ni siquiera paralelas o sucesivas, deben imbricarse la una en la otra. El espíritu cristiano debe impregnar la enseñanza profana; tratar de que las distintas materias sean consideradas a la luz de la Verdad divina y lograr que sea Dios quien informe toda la actividad humana. Al fin y al cabo Dios es la causa primera y el fin último de todo. El pensar del cristiano debe inspirarse íntegramente en El y a El referirse. Todo debe llevar la impronta de la fe. Y es claro que sólo el colegio católico está equipado para realizar semejante labor, pues sólo él es capaz de impregnar todas las ramas del saber del espíritu evangélico.

Si nos cuesta entender esto, escuchemos al menos las siguientes palabras de un marxista, él sí bien consciente de la necesidad de una cosmovisión para formar el militante del Partido: "La fuerza del marxismo —decía— es la siguiente: un profesor marxista, un docente marxista de cualquier disciplina particular, abre perspectivas sobre una concepción global del mundo. La fuerza de nuestros profesores marxistas está en hacernos sentir que esta disciplina particular toma su sentido de la concepción global del mundo que Marx ha aportado". El colegio católico no puede ser tan sólo una institución en la que se enseña la doctrina cristiana junto con los demás conocimientos, sino donde todo, incluso lo que no es estrictamente enseñanza religiosa, se enseña con espíritu católico. No se crea que es mejor acumular cursos de religión o multiplicar cursillos de formación religiosa. Ello puede ser a veces útil. Sin embargo, aun prescindiendo de la dificultad tan

común de la falta de tiempo disponible, tal procedimiento es poco conforme a la psicología del adolescente y a las leyes de la asimilación. La explicación dada en pequeñas dosis, de un modo discreto pero categórico, por medio de advertencias ocasionales por parte de los profesores de las diversas materias profanas, es infinitamente mejor recibida por los adolescentes, penetra en su conciencia casi sin darse cuenta, y acaba por hacer cuerpo con su concepción del mundo, del hombre y de la historia.

III. EVANGELIZAR A TRAVES DE LAS MATERIAS

Como se ve, resulta hoy más imperativo que nunca la necesidad de integrar todas las materias dentro de una escala y un orden jerárquico. Realizar la síntesis, y la integración arquitectónica de los diversos contenidos del saber humano, a la luz del mensaje evangélico, y en orden al desarrollo de las virtudes que deben caracterizar al cristiano. Naturalmente que cada materia tiene su propia autonomía —sana autonomía—, debiendo ser desarrollada según sus principios específicos. Pero al mismo tiempo ha de contribuir a la cosmovisión cristiana. Las diversas materias no sólo no son antitéticas con la cosmovisión cristiana, sino que, respecto de ellas, constituyen una suerte de preparación evangélica, ya que el auténtico desarrollo de la naturaleza es una especie de preparación a la gracia. Más aún, las materias profanas reciben iluminación y complemento de la cosmovisión cristiana; el puro saber profano tiene algo de indigencia; la cosmovisión cristiana ensancha sus horizontes para una mejor comprensión de la ciencia, del hombre y de la historia. Porque el verdadero saber sobre el hombre y el mundo sólo se alcanza cuando se reconoce la realidad total del hombre y de su historia de salvación, es decir, cuando se reconoce en el Verbo de Dios encarnado, recapitulador de todo, la luz verdadera que ilumina a todo hombre y a todas las cosas del hombre. De ahí la afirmación de Pío XII: "Todas las ramas del saber humano manifiestan a la inteligencia las obras de Dios y sus leyes naturales"; al tiempo que exhortaba a "hacer ver todas las cosas a la luz de la grande y divina Verdad" (6 de mayo de 1951).

Tratemos ahora de concretar más esta aspiración de la Iglesia recorriendo las diversas asignaturas, aunque sin intentar cubrirlas en su totalidad.

1. La catequesis

Esta materia —porque es necesario que sea también una materia y no sólo una "vivencia", como a veces se pretende— implica la comunicación de contenidos, a saber, la revelación divina y

la doctrina del Magisterio de la Iglesia que explicita dicha revelación. Gracias a ella, el adolescente aprenderá a distinguir lo que se puede conocer por la luz natural y lo que sólo se nos ofrece por la revelación. Tres son los conocimientos catequísticos fundamentales: lo que hay que creer (el Credo), lo que hay que esperar (el Pater), lo que hay que amar (el doble precepto de la caridad y los Mandamientos). Pero no basta con aprender, es menester entrañar lo aprendido, asimilarlo, convertirlo en algo propio, hacerlo no sólo conocimiento sino bandera, militancia. La catequesis no puede ser en todo una materia como las demás.

2. La filosofía

A diferencia de la catequesis, la filosofía no parte de la revelación sino que es un conocimiento racional del mundo, del hombre y de Dios, a la luz de la razón natural, buscando siempre las últimas causas de la realidad. En esta materia, hay que evitar a toda costa que los adolescentes sean formados en el eclecticismo, contentándose el profesor con la exposición de los diversos sistemas filosóficos; hay que enseñarles a discernir, con espíritu crítico, el error de la verdad. El joven debe salir del colegio católico con una posición clara ante la vida, que le permita detectar los errores que pululan en el ambiente y lo capacite para saber refutarlos convenientemente. Una mente sólida no se forma con cuestiones disputadas, con dudas. Hay que ir a la filosofía perenne, a la de los clásicos, sobre todo a Santo Tomás. Sin obviar, naturalmente, el conocimiento de otras filosofías, pero juzgadas a partir de la filosofía perenne, única anclada en la realidad.

3. Las ciencias

La enseñanza de las llamadas "ciencias" físico-químicas debe comunicar al joven el conocimiento de la materia y de sus leyes. En las ciencias se aprenden las leyes de la naturaleza. A algunos este conocimiento los ha de hecho conducido al ateísmo: la naturaleza, absolutizada, acaba por convertirse en un sucedáneo de Dios. Para el marxista la ciencia es lo único, reemplaza a la religión. En nuestros colegios debemos enseñar la física y la química con visión científica, sin duda, pero con un telón de fondo religioso. Dios es el comienzo y el fin de toda ley física, de toda propiedad química, Creador tanto del electrón como de la estrella. Por eso el universo canta la gloria del Creador. Este mundo, con sus leyes admirables, es una palabra o un poema, "quasi magnum carmen ineffabilis modulatoris", decía San Agustín. El docente debe realizar su propia síntesis entre ciencia y fe, señalando como corresponde la presencia de Dios en su creación. La observación de los hechos se con-

vierte así en un trampolín hacia Dios. La misma Sagrada Escritura, en cada una de sus páginas, suscita la admiración por el orden, hermosura y sabiduría que resplandecen en la creación. Será preciso despertar en los alumnos el sentido de la admiración ante la grandeza de la obra divina, admiración que es una de las mejores introducciones a la oración.

4. Las matemáticas

Esta materia ayuda a crear en el alumno el hábito de la exactitud, al tiempo que le permite tener experiencia de la "medida" de las cosas. Naturalmente, no hay diferencia entre un manual de matemáticas compuesto por un autor cristiano, y otro compuesto por un ateo. Sin embargo, si el profesor posee sabiduría cristiana, sabrá despertar en sus alumnos el culto de la verdad desinteresada, les inspirará el sentido del rigor intelectual. Las matemáticas exigen una suerte de ascética no ciertamente extraña al orden cristiano. Esta ascética está tejida de atención a la realidad dada, de método, de humildad, de perseverancia, de anhelo de precisión y concisión. El alumno irá advirtiendo que se podrá reencontrar con esfuerzos semejantes cuando, ya adulto, trate de modelar, por medio de la reflexión, su vida y la ciudad terrestre en conformidad con la fe católica. Además, la belleza y elegancia de ciertas demostraciones, lo conducirán a veces al silencio interior. Esa contemplación admirativa, ese contacto con un valor que linda con lo absoluto, provoca una dilatación interior, una sublimación, una purificación que no carece de analogía y afinidad con la plegaria. Sólo habrá que cuidar que el "esprit de géometrie" no extinga el "esprit de finesse", según la conocida expresión de Pascal.

5. La historia

La importancia de esta asignatura para la evangelización es enorme. Solamente la memoria del pasado puede calibrar con exactitud cualquier análisis del presente o cualquier prospectiva. Aquello de la historia "magistra vitae" tiene acá plena vigencia. Será preciso que el profesor no se limite a la mera narración de los hechos. En su mente debe tener bien estructurado lo que se ha dado en llamar "filosofía de la historia", aunque más bien habría que decir "teología de la historia". El libro clave para esta formación de fondo será el inmortal "De Civitate Dei" de San Agustín, donde el Santo Doctor desarrolla el curso de la historia a la luz del conflicto teológico entre dos ciudades, la Ciudad de Dios y la Ciudad de Satán, montadas ambas sobre el amor: el amor de Dios hasta el menosprecio del hombre la Ciudad de Dios, el amor del hombre hasta el menosprecio de Dios la Ciudad de la Tierra. Todos

los hechos, épocas e instituciones, deberán ser estudiados en sí, con la autonomía legítima que tal estudio requiere, pero luego integrados en aquella grandiosa visión crítica y teológica. Así el alumno sabrá valorar adecuadamente las diversas épocas y acontecimientos de la historia e incluso aprenderá a leer el diario con inteligencia...

6. La geografía

Esta materia constituye una apertura al medio próximo de vida, el cual a su vez es puente para pasar al orbe mayor. La geografía permite captar mejor al hombre, sus diversas razas, sus tradiciones; la del propio país ayudará a acrecentar el amor a la Patria. La geografía física contribuirá al conocimiento del Dios Creador, bello, poderoso, inagotable. La geografía humana permitirá conocer mejor al hombre, cooperador del Creador.

7. La literatura

El objetivo propio de esta asignatura es el acercamiento a la realidad con un conocimiento distinto al meramente racional. El contacto con los grandes autores, especialmente los clásicos universales y de lengua española es de veras enriquecedor. En un poema elevado hay siempre algo de la inefabilidad de Dios. Particularmente el conocimiento cabal de nuestra lengua, en una época en que cada vez se la habla peor, permitirá al cristiano expresar su fe en el marco y el genio del propio idioma, el nuestro tan rico y tan preñado de catolicidad, de un pueblo "que aún reza a Jesucristo y aún habla en español".

8. La música

La música —la buena música— no sólo es expresión de alegría y de amistad, sino también medio de elevación de los sentimientos humanos. La admiración por lo bello está muy unida con la aspiración a lo bueno. Ya los antiguos atribuían capital importancia a la formación musical. Porque la música forma al hombre. Los diversos tipos de música hacen los diversos tipos de hombre: el hombre sensual, el hombre materialista, el hombre superficial, el hombre erótico, el hombre virtuoso. Es necesario que el colegio católico eduque en el sentido de lo estético, del buen gusto, de la música clásica. Máxime en nuestro tiempo en que la música parece rendir culto a la fealdad, al ruido ensordecedor que hace prácticamente imposible todo tipo de vida interior. El verdadero arte —musical o visual— no sólo transmite el sentido de las armonías sensibles, sino también el sentido de las verdades profundas, sobre todo las

que dicen relación con el misterio. El auténtico papel del arte consiste en irradiar, a través de lo sensible, el esplendor de la verdad.

9. La educación física

La valoración del papel que tiene el cuerpo en el desarrollo integral de la personalidad es una de las principales metas de la educación física. Desde que el Verbo se hizo carne, lo corporal ha adquirido una gran elevación, porque se ha adherido a la divinidad de Cristo con unión indisoluble. Si, cuando estamos en gracia, nuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, es menester cuidarlo, respetarlo, fortalecerlo. El profesor de gimnasia debe estar imbuido de este sentido católico —no hedonista— del cuerpo humano.

Así pues, todas las materias, cuyo elenco no hemos recorrido en su totalidad, deben contribuir a forjar el hombre integral, ese hombre integral que precisamente por ser tal es cristiano y católico. Todas las materias deben reflejar a Cristo, la Realeza de Cristo, en el ámbito de la cultura. Filosofía, ciencias, matemáticas, historia, geografía, literatura, música, educación física, tantas maneras de evangelizar, de reflejar a Cristo verdad, a Cristo exactitud, a Cristo medida, a Cristo Señor de la historia, a Cristo Verbo encarnado en nuestro espacio humano, a Cristo el más bello de los hijos de los hombres. En una palabra: evangelizar es formar a Cristo en el alumno, hacer de él otro Cristo.

IV. LA FIGURA DEL DOCENTE

Es evidente que una misión tan formidable exige personas bien formadas. Exaltemos aquí la grandeza del docente. Será él quien habrá de determinar el carácter específico de la Escuela Católica. Lo que requiere una visión católica del mundo, especialmente de la cultura, así como una pedagogía adaptada a los principios evangélicos. Bien dice el Documento de la Congregación de Educación Católica al que antes hemos aludido: "Es evidente que semejante orientación de la enseñanza no depende tanto de la materia o de los programas, sino principalmente de las personas que lo imparten. Mucho dependerá de la capacidad de los maestros el que la enseñanza llegue a ser una escuela de fe, es decir, una transmisión del mensaje cristiano. La síntesis entre cultura y fe se realiza gracias a la armonía orgánica de fe y vida en la persona de los educadores. La nobleza de la tarea a la que han sido llamados reclama que, a imitación del único Maestro, Cristo, ellos revelen el misterio cristiano no sólo con la palabra, sino también con sus mismas actitudes y comportamiento. Se comprende así la fundamental diferencia que existe entre una escuela en la cual la enseñanza es-

tuviera penetrada del espíritu cristiano y otra que se limitara a incluir la religión entre las materias escolares" (n. 43).

Cuenta Platón que los jóvenes se acercaban espontáneamente a Sócrates para oírle hablar porque tenían conciencia de que él era maestro, es decir, docto, en otras palabras, que podía enseñar porque sabía; y además, y esto era lo más importante, porque Sócrates era una sola cosa con aquello que enseñaba; enseñaba con su propia persona, con el espejo de su ejemplo. Platón concluye de ello que el maestro por excelencia es aquel que tiene un alma en la que reina el orden. Advierte Caturelli cómo este orden del que habla Platón, no es un orden inventado o creado por el maestro mismo; es un orden descubierto por él y hecho suyo hasta identificarlo consigo mismo, hasta hacerlo uno consigo. En el alma del maestro reina el orden de los principios que fluyen del descubrimiento de la verdad, y porque esta verdad poseída es común, el maestro puede comunicar con los otros, entrar en comunión con los estudiantes. Pero, para esto, al maestro tiene que pasarle lo que a Sócrates que era uno con lo que enseñaba y por eso los adolescentes iban a escucharle.

El maestro: un hombre de orden, un alma arquitectónica. De ahí la necesidad de la propia formación. Nadie da lo que no tiene. No basta con conocer más o menos la materia que se dicta. Si es que de verdad se quiere imbuirla de catolicidad será necesario que el docente encare con firmeza su propia formación —nunca terminada— especialmente en el ámbito de la filosofía y de la teología, así como en el campo de la historia, tan importante para comprender el sentido de los acontecimientos. Son sobre todo estas asignaturas, trascendentes a todas las otras, las que crean orden en el alma del profesor, permitiendo que éste "ubique" su materia específica en la cosmovisión cristiana. Por eso la tarea de la educación exige en el docente, verdadero ministro del Verbo, una penetración y profundización constante en la Verdad, así como un perfeccionamiento progresivo de su vida espiritual, es decir, de su total humanidad concreta, pues solamente tiene posibilidad de enseñar aquel que, como acabamos de decir, está identificado con la verdad que enseña.

Si queremos que nuestros adolescentes logren una formación sintética, arquitectónica, lo primero es lograr esta síntesis en nosotros mismos, ya que todos estamos bastante fragmentados o desintegrados, en buena parte por culpa de este mundo felón en que vivimos, mundo apóstata, de verdades enloquecidas. Lograr la unidad interior: he aquí nuestra primera meta. Tenemos que aprender a elaborar esa síntesis de todas las dimensiones de nuestro ser, poner en armonía nuestra inteligencia y nuestra voluntad, nuestro

corazón y nuestros sentidos. Recobrar un orden, un cosmos, en contraposición al caos en que estamos hoy inmersos. E informarlo todo con la luz de la gracia, con la fuerza de la gracia, con el calor de la gracia.

Tenemos que hacer de nosotros el santo, el docente santo. Tenemos que ser santos y fundadores, porque necesitamos crear instituciones que realmente sean canal de esa cultura que anhelamos. La tendencia a la santidad, y a una santidad fundacional, llenará nuestra alma de celo apostólico, de ese celo que es calor del alma encendida en el amor a Dios y que ama al prójimo por amor a Dios. Celo al ver cómo las almas se corrompen por el influjo demoledor de la sociedad de nuestro tiempo, que nada o casi nada nos ayuda en nuestra empresa, celo al ver que Cristo, que quiere hacerse uno, desposarse, con cada uno de nuestros alumnos, es por ellos preterido y postergado en pro de los amantes que se les ofrecen en el mundo moderno. Si no sentimos este celo en nuestro corazón quiere decir que aún tenemos mucho de funcionario y poco de educador, de apóstol. Pero siempre hay tiempo para rectificar el camino.

V. FORMAR HEROES

Finalmente, no olvidemos que debemos formar para nuestro tiempo. Algunos interpretan esta afirmación como si debiéramos preparar a nuestros jóvenes para "adaptarse" al mundo moderno. Nada más lejos del ideal de un colegio católico. Hay dos maneras de ser modernos: haciendo lo que hacen todos, y sabiendo enfrentar los errores del propio tiempo con espíritu creador.

El Documento de la Sagrada Congregación, al que ya hemos aludido anteriormente, dice que en la sociedad actual se hace necesario garantizar la presencia del pensamiento cristiano en medio del "caos de las concepciones y los comportamientos" de nuestra época (cf. n. 11). Y agrega: "Si se prestan oídos a las exigencias más profundas de una sociedad caracterizada por el desarrollo científico y tecnológico, que podría desembocar en la despersonalización y en la masificación, y si se quiere darles una respuesta adecuada, resulta evidente la necesidad de que la escuela sea realmente educativa; o sea, que se halle en grado de formar personalidades fuertes y responsables, capaces de hacer opciones libres y justas" (n. 31).

Personalidades fuertes, capaces de discernir lo bueno de lo malo, que amen la justicia y odien la iniquidad, que abracen la verdad y aborrezcan el error. Eso es lo que necesitamos. Por ello, hoy menos que nunca tenemos derecho a formar mentalidades gregarias,

católicos flanes. El enemigo de Dios y de la Iglesia tiene un especial interés por dominar el campo de la cultura. Sabemos que en Italia, los dirigentes del llamado "eurocomunismo" han dicho que en este momento no les interesaba tanto "la toma del poder" cuanto "la toma de la cultura". El que toma la cultura, da forma al país. Nosotros, católicos, debemos trabajar intensamente por dar una forma católica a la cultura en nuestra Patria. Debemos formar jóvenes de carácter, capaces de negarse a la masificación contemporánea, esa terrible dictadura del espíritu, peor que cualquier opresión física. La educación es obra de "artesanía", no de producción masiva o en serie. Formar jóvenes con ideales, con escala de valores, con una visión verdaderamente católica del mundo. Si al menos cada año salieran de nuestros colegios cuatro, sólo cuatro alumnos realmente bien formados y militantes, pronto cambiaría el ambiente de nuestra Patria. Resolvámonos pues a educar. Tal es nuestra misión, nuestra difícil pero fascinante misión.

P. ALFREDO SAENZ



EL ALBA DE LA NOCHE OSCURA

*Vano es querer, Dios mío, en mí tenerte
si en mí palpita el yo y el mundo entero,
que engaño es todo cuando el yo es primero.
Soñar comprarte así, es ya perderte.*

*Hasta el buscarte aquí sólo por verte
para gozarte mientras vivo y muero,
si a tu querer mi voluntad prefiero,
es malograrlo todo, y no es quererte.*

*Amar es abnegarse en ti del todo,
querer lo que tú quieres: tu corona
de espinas y tu cruz, y... hasta mi lodo.*

*Eres Amor, y, pues sólo él razona,
te tiene aquel que en tu querer te quiere:
alba eterna el que oscura noche muere.*

JUAN CARLOS GARCIA SANTILLAN

DON QUIJOTE DE LA MANCHA EN "EL NUEVO GOBIERNO DE SANCHO" DE LEONARDO CASTELLANI

1. INTRODUCCION

"¡Oh autor celeberrimo! ¡Oh don Quijote dichoso! ¡Oh Dulcinea famosa! ¡Oh Sancho Panza gracioso! Todos juntos y cada uno de por sí viváis siglos infinitos, para gusto y general pasatiempo de los vivientes" (1).

Cervantes vislumbró —sin equivocarse— la gloria de su libro y la fama de sus protagonistas.

Infinidad de lectores y críticos se han asomado a su mundo y han quedado encandilados por él. Numerosos son los estudios y las interpretaciones que poseemos sobre dicha obra. La posteridad ha venido a darle la razón a aquel "autor celeberrimo", pues sus ediciones son incesantes, su obra vive y vivirá por "siglos infinitos", ya que sólo la Biblia la supera en ediciones.

El **Quijote** ha sido, además, fuente de inspiración para innumerables escritores y, en nuestro país, muchos han vuelto su mirada hacia Cervantes y su obra maestra.

Menéndez Pidal observa que

"El examen de las fuentes literarias de un autor ha de servir (...) para ver cómo el pensamiento del poeta se eleva por encima de sus fuentes, cómo se emancipa de ellas, las valoriza y las supera" (2).

Creemos que superar al Quijote no ha sido la intención de los diversos autores que lo tomaron como fuente de inspiración, sino enriquecerse con su inagotable contenido, extraer de ella sabiduría, gracia, maestría, en suma. Tal es el caso de Leonardo Castellani.

El P. Leonardo Castellani es un "gran desconocido" de nuestras letras. Pensador y escritor argentino, autor de casi sesenta obras. Su

(1) Miguel de Cervantes Saavedra: **Don Quijote de la Mancha**, edición, estudio y notas de Juan Bautista Avallé-Arce, 2 vols., Madrid, Alhambra, 1979, II, 40, 333-339. En adelante citaré por esta edición.

(2) Ramón Menéndez Pidal: **De Cervantes y Lope de Vega**, sexta edición, Madrid, Austral, 1979, pp. 26-27.

figura es sumamente polémica. Muchos lo aprecian, otros lo detractan y la mayoría lo ignora.

Castellani es un profundo admirador de Cervantes. Para él, el **Quijote** representa, sobre todo, el "espíritu hispánico", nuestra tradición. Dos cosas nos ha dado el legado quijotesco, a saber: idioma y sabiduría. Esta es el alma del **Quijote**, la sabiduría de la España teológica y lírica.

El quijotismo es para Castellani el ideal caballeresco, la restauración de la fe, de la verdad, de la justicia, la lucha por los ideales nobles, esfumados en nuestra sociedad.

En su libro **El Nuevo Gobierno de Sancho**, Castellani retoma brillantemente la figura de Sancho gobernador, no ya de la ínsula Barataria, sino de la ínsula Agatháurica —nuestra Argentina— para librarla de los males que la aquejan. En su esencia es una crítica satírica de los males del liberalismo en el campo social y político y el deseo de integrar nuevamente nuestra patria a su tradición hispano-católica, intento que queda frustrado al ser derrocado Sancho Panza.

Leemos en el Soneto Epitáfico:

"Sancho, de España trasladado a América
y probado otra vez a garra y diente,
yace por siempre aquí a la moda homérica,
ejemplo y prez de toda hispana gente" (3).

Castellani bebe de la fuente española, la valoriza y se emancipa al mismo tiempo de ella, recreando sobre todo la figura de Sancho gobernador.

2. EL PENSAMIENTO DE LEONARDO CASTELLANI

Nuestro autor es, por sobre todas las cosas, un hombre y escritor religioso, en el más cabal sentido de la palabra (4). Todos sus libros apuntan a la restauración en Cristo del orden social desquiciado por la injusticia, la mentira, el materialismo y el fariseísmo.

"Somos una nación degradada, subvertida en sus valores, sin fundamento, sin asiento, sin seriedad" (5).

(3) Leonardo Castellani: *El nuevo Gobierno de Sancho*, cuarta edición, Buenos Aires, Dictio, 1976, p. 299. En adelante citaré por esta edición.

(4) Quizás convenga recordar algunos datos biográficos de Castellani: Leonardo Castellani nació en Reconquista, Santa Fe, el 16 de noviembre de 1899. Se educó en el Colegio de la Inmaculada, de la ciudad de Santa Fe, e ingresó al noviciado de la Compañía de Jesús. En 1930 fue ordenado sacerdote en Roma, donde obtuvo, además, el Doctorado en Filosofía y Teología. Tiempo después, la Sorbona le otorgó el Doctorado en Psicología. A principios de 1935 regresó a la Argentina donde se dedicó a la docencia y al periodismo. Su tarea como escritor fue muy fecunda. Escribió numerosas obras de carácter teológico, exegético, filosófico, crítico y literario. Colaboró, además, en diversos diarios y revistas. Luego de haber sido nombrado Doctor "honoris causa" de la Universidad de Buenos Aires, el gobierno argentino le entregó el premio "Consagración Nacional" en 1975. Falleció el 15 de marzo de 1981, a los 80 años de edad.

(5) Rodolfo Brucelli: "La vida de Leonardo Castellani", en *Siete Días*, Buenos Aires, 6 de agosto de 1980, p. 88.

En toda su obra encontramos temas constantes de abrumadora actualidad que se repiten siempre, aunque en diferente forma. Son las "grandes verdades" que tiene que decir a la Argentina y a todo el mundo:

A. Dios es la Verdad y el Fin del hombre

El Evangelio se había ido transformando en la Argentina en algo casi muerto, o al menos desmayado. Los católicos iban abandonando el alimento vital, transformando la religión en algo exterior e incomprensible a la gente común, pues lo que la vuelve comprensible es la predicación evangélica, y si no se escucha, no se cree. Castellani pregó siempre por la libertad y verdad en la predicación, que lleva a un fiel conocimiento de los dogmas de nuestra fe.

"Así, en tiempo en que el enemigo ha sembrado tanta cizaña entre la buena sementera de la fe católica, conviene estar más apercibidos y armados con la verdad de la doctrina de la fe" (6).

Su vida gira en torno a la religiosidad, ella empapa todas sus acciones, todas sus aspiraciones, todas sus convicciones. Sobre la verdad religiosa edificó las respuestas a los problemas que nuestra época presenta.

B. La cólera contra la continua exaltación del hombre que ha quitado a Dios su lugar primordial.

C. La lucha contra el liberalismo, el marxismo y el modernismo.

"—Las Tres Ranas —dijo— son el liberalismo, el comunismo y el modernismo, tres herejías vocingleras, saltarinas, pantanosas y tartamudas.

(...)

—El "cuá-cuá" del liberalismo es "libertad, libertad, libertad"; el "cuá-cuá" del comunismo es justicia social; el "cuá-cuá" del modernismo, de donde nacieron los otros y los reunirá un día, podríamos asignarle este significado: "Paraíso en la Tierra"; "Dios es el Hombre; el hombre es dios".

—¿Y la democracia? —pregunté yo.

—Es el coro de las tres juntas: democracia política, democracia social y democracia religiosa.

(...)

La peor idolatría. Pues en el fondo del "modernismo" está latente la idolatría más execrable, la apostasía perfecta, la adoración del hombre en lugar de Dios, y eso bajo formas cristianas y aun manteniendo tal vez la armazón de la fe" (7).

(6) Leonardo Castellani: "Perriscopio", en *Jauja*, Buenos Aires, Sudestada, diciembre 1969, N° 36, p. 46.

(7) Leonardo Castellani: "Las Tres Ranas", en *Los papeles de Benjamín Benavides*, tercera edición, Buenos Aires, Dictio, 1978, pp. 46-47.

D. El odio al fariseísmo, a la hipocresía, a la adulación, a la mentira.

—¿Tan pocos católicos hay en mi Insula?
—No somos tan pocos. ¿Y las otras dos delegaciones?
—Yo creía que casi todos eran católicos en mi Insula.
—De nombre lo eran todos —dijo el avisado muchachón que dirigía—; y con el nombre mercaban y granjeaban algunos falsos; de corazón hemos quedado nosotros" (8).

E. El amor a la Patria y a su tradición hispánica. Según Castellani, es necesario reivindicar el espíritu cristiano y caballeresco.

F. El horror a los necios con poder. El gobernante debe ser inteligente y virtuoso.

"Un hombre simple o sin letras en un gobierno pequeño y con gran dosis de virtud y humildad puede hacerlo pasablemente y hasta muy bien, como lo hiciera si lo dejaran (como no lo dejaron) Sancho Panza en la Insula Barataria (...) Pero un gobierno "gobierno" necesita per prius y de entrada la inteligencia y después la virtud" (9).

"¿Quiénes gobiernan la Argentina? ¿Los más virtuosos, los más justos, los más sabios, los más videntes? ¿Quién se atrevería a sostenerlo?" (10).

La política ocupa un lugar importante dentro de la obra de Castellani, especialmente porque él ha estado vinculado íntimamente al nacionalismo, ya sea en actitud de abierta militancia, ya sea como periodista, con su nombre o con seudónimos. Castellani es nacionalista como consecuencia de su confesión religiosa, pues para él, el amor a la Nación es una exigencia de la fe católica.

El nacionalismo se definió como **antiliberalismo**, afirmaba Castellani. Era la versión argentina de la reacción antiliberal y anticomunista. La doctrina que Castellani proponía se basaba sobre el principio religioso y el principio del gobierno autocrático del "caudillo", siempre y cuando éste perteneciera a dicha confesión religiosa y derivara su política de los fundamentos del catolicismo tradicional. Según él, un nacionalismo sin doctrina firme basada sobre la preeminencia de la religión y moral católicas, sólo alentaría la improvisación. Además, para Castellani, los problemas argentinos tenían un origen moral y religioso. El liberalismo había provocado una crisis espiritual que estaba en la raíz de los males políticos, y éstos sólo podrían ser curados con una restauración católica.

Con su obra, Leonardo Castellani hace realidad su opinión de que "un escritor auténtico da testimonio de su alma, y por ende, de su contorno vivo, por el hecho de escribir auténticamente" (11).

(8) Leonardo Castellani: *El Nuevo Gobierno de Sancho*, cit., p. 291.

(9) Leonardo Castellani: "La inteligencia y el gobierno", en *Las Canciones de Militis*. 6 Ensayos y 3 Cartas, Buenos Aires, Dictio, 1973, p. 280.

(10) Leonardo Castellani: "Sobre la Democracia", en op. cit., p. 285.

(11) Leonardo Castellani: "Reportajes", en *Crisis*, Buenos Aires, mayo 1976, Nº 37, p. 50.

3. EL NUEVO GOBIERNO DE SANCHE Y SU RELACION CON EL QUIJOTE

3.1. Localización dentro de la obra de Leonardo Castellani

El Nuevo Gobierno de Sancho forma parte de una trilogía, junto con *Su Majestad Dulcinea* y *Juan XXIII (XXIV) o La Resurrección de Don Quijote*. Presenta una visión de la realidad nacional aquejada por las instituciones liberales y el deseo de reinjertarla en la herencia hispánica.

El mismo Castellani aúna los tres libros presentándolos sucesivamente en el anterior. Así, leemos en el último párrafo de *El Nuevo Gobierno de Sancho*:

"...cuya última entrevista y testamento hemos de escribir por cierto, pero en un libro diferente a éste, más serio y documentado, que anunciamos desde ahora al benévolo lector —para que no vaya a salir también a nos un *El Quijote* apócrifo—, con el epígrafe de "La verdadera vida y milagros de la sin par Dulcinea del Toboso..." (p. 297).

En *Su Majestad Dulcinea*, Castellani ha dicho:

"Escrito el libro, me di cuenta que tampoco Dulcinea salva a la Argentina (...). Demanera que no tengo más remedio que escribir un tercer libro, titulado "La Resurrección de Don Quijote". "Omne trium perfectum" decían los antiguos" (12).

El Nuevo Gobierno de Sancho fue editado por primera vez en 1942. La segunda edición, aumentada en tres capítulos, apareció en 1944; la tercera, con cinco piezas más en prosa y un anexo en verso, en 1965. Este texto queda como el definitivo. La cuarta edición data de 1976, y reproduce el texto de la tercera.

Como podrá advertirse, la obra fue compuesta durante la Segunda Guerra Mundial. En 1965 el autor comenta:

"Hemos corregido algunas palabras en la tercera edición (noveno millar) de esta obra: la cual, como el lector verá súbito, fue compuesta durante la segunda Granguerra; y aunque los juicios de Sancho I han conservado su actualidad, pues las cosas de esta Insula no han cambiado mucho, para mejor por lo menos; mas hay algunos nombres propios que están obsoletos..." (p. 17).

3.2. Estructura externa e interna

El Nuevo Gobierno de Sancho, en su edición definitiva, consta de:

—"Pragmática en soneto de Don Quijote de la Mancha a su leal escudero Sancho el Unico al mandarlo a regir la Insula Agatháurica".

—Treinta capítulos cuyos títulos son muy sugestivos, tales como: "El Sabelotodísimo", "El Hombre que Decía la Verdad", "La Informa-

(12) Leonardo Castellani: *Su Majestad Dulcinea*, Buenos Aires, Patria Grande, 1974, p. 10.

ción", "El Fabril de Frases Hechas". Podemos decir que así como el Quijote es un encadenamiento de aventuras, **El Nuevo Gobierno de Sancho** es una sucesión de sentencias.

—Epitafio compuesto en memoria del difunto Sancho Panza por el ilustre académico suplente de guardia de la escuela de C. Ceroco Macero.

—"Soneto epitáfico compuesto en memoria del segundo infructífero gobierno de Sancho, por Gaspar Rupachino, poeta mayor y alcalde de menor voto en la Insula Agatháurica".

—Anexos en verso. Son dos poemas: una oración a Santa Clara y el otro referente a Franklin Roosevelt.

Los poemas finales parodian los sonetos y epitafios que escribió Cervantes al final de la primera parte del **Quijote** en loor de sus personajes.

Cada capítulo de **El Nuevo Gobierno de Sancho** comienza con una referencia burlesca e ingeniosa a Apolo. Castellani se adueña de los remedos de Cervantes de la literatura caballeresca, retomando el motivo de las seis descripciones del amanecer en estilo afectado que aparecen en el **Quijote**. La primera, por ejemplo, es con motivo de su primera salida. Don Quijote imagina cómo la narrarán hoy o mañana sus historiadores:

"Apenas había el rubicundo Apolo tendido por la faz de la ancha y espaciosa tierra las doradas hebras de sus hermosos cabellos, y apenas los pequeños y pintados pajarillos con sus arpadas lenguas habían saludado con dulce y melíflua armonía la venida de la rosada aurora..." (I, 2, 84).

Todos los capítulos finalizan con un decreto del gobernador y con "la señal de los festejos" en tono satírico. Tras el ingenio y la originalidad que encierran estos párrafos finales, se advierte una punzante denuncia. En cierto modo, son una pequeña síntesis del estilo del autor cuyo ingrediente principal es el humor:

"Y dio finalmente la señal de los festejos, los cuales consistieron aquel día principalmente en una pepitoria general con antorchas, acompañada por vociferaciones lingüísticas por radio y viajes de estudio a Europa de los diputados y senadores" (p. 181).

3.3. Relación con el Quijote

3.3.1. Autor - Traductor

En el último párrafo de su libro, Cervantes deja sumamente aclarado que la vida de su heroico Don Quijote ha terminado. Se dirige especialmente a Avellaneda, quien había escrito la segunda parte apó-

crifa, advirtiéndole que no retome la historia del Hidalgo, pues ha concluido.

"...a quien advertirás, si acaso llegas a conocerle, que deje de reposar en la sepultura los cansados y ya podridos huesos de don Quijote, y no le quieras llevar, contra todos los fueros de la muerte, a Castilla la Vieja; haciéndole salir de la fuesa donde real y verdaderamente yace tendido de largo a largo, imposibilitado de hacer tercera jornada y salida nueva" (II, 74, 608).

Pero nada dice Cervantes sobre el futuro de Sancho. Sólo lo vemos lamentar la muerte de su señor porque lo apreciaba y deseaba seguir con él las aventuras.

El autor hace, además, una advertencia interesante: el cura pide al escribano que certifique la muerte de don Quijote "para evitar la ocasión de que algún otro autor que Cide Hamete Benengeli le resucitase falsamente, y hiciese inacabables historias de sus hazañas" (II, 74, 607). Es decir que sólo Cide Hamete tiene derecho sobre la historia.

Castellani, con gran agudeza, supo sacar partido de estos elementos y con el seudónimo Jerónimo del Rey escribe **El Nuevo Gobierno de Sancho**. Retoma la figura de Sancho gobernador, aclarando en el prólogo que él sólo se ha limitado a traducir los pliegos de Cide Hamete Benengeli, **hijo** del moro autor de **El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha**.

Se vale de la misma artimaña de Cervantes para descargar en otro la responsabilidad de la autoría. Así, Cide Hamete padre e hijo, son para ambos escritores, una especie de "chivo emisario" pues, como sostiene Américo Castro en **Hacia Cervantes** (13), una de las mayores funciones de Cide Hamete es hacer posible a Cervantes gozarse en su propia contemplación, o eludir o esfumar su directa responsabilidad.

"Dice el que tradujo esta grande historia del original, de la que escribió su primer autor Cide Hamete Benengeli..." (II, 24, 215).

"Cuenta Cide Hamete Benengeli, autor arábigo y manchego en esta gravísima, altisonante, mínima, dulce e imaginada historia..." (I, 22, 261).

Cervantes se complace en acercarlo y alejarlo de sus lectores, enmarañando su origen, su religión y su cultura. Cide Hamete es por eso "arábigo y manchego", musulmán que jura como "católico cristiano" (II, 27).

"Como personaje de la más limpia vena novelística, Cide Hamete va haciéndose a lo largo del libro, revelándose a trozos, pero sin acabar nunca de salir de su alvéolo de misterio" (14).

(13) Américo Castro: "El cómo y el por qué de Cide Hamete Benengeli", en **Hacia Cervantes**, tercera edición, Madrid, Taurus, 1967.

(14) Francisco Márquez Villanueva: **Fuentes literarias cervantinas**, Madrid, Gredos, 1973, p. 254.

Castellani, con el seudónimo "Jerónimo del Rey", viejo nombre de la actual ciudad santafesina de Reconquista, imitando la fuente española, se convierte en el traductor de los originales árabes escritos por Cide Hamete (h), donde se narra el apócrifo segundo gobierno de Sancho Panza.

El último capítulo comienza así:

"Al llegar a este punto el arábigo cronista de los 364 días que duró el fatigado cuanto fructuoso gobierno del ilustre y descomunal manchego, escudero de Don Quijote y retoño natural de Cervantes, Sancho Panza Primero y Unico, cambia repentinamente Cide Hamete (h) de estilo y tono, tan rotamente que formales historiógrafos llegan a sospechar se deban estas últimas páginas a otra menos agradecida mano, y dejando los rubicundos Febos del comienzo, así como los golpes de bombo, zambomba y zapatetas con que terminaba a la morisca sus diarias estenografías, entre broma y broma empieza a dejar asomar atisbos de intenciones trascendentales que en tal peñola no se sospechaban, por más que se supiese de cuánto tiempo antes el moro Hamete había reducido al gremio de nuestra Santa Madre la Iglesia Católica.

Pero al llegar a este punto declara también el traductor que, estando ya fatigado de tan prolija como ingrata tarea —puesto caso que los traductores en esta Insula se pagan módicamente—, y faltando por otra parte en el legajo que le legara el moro gran copia de hojas, desaparecidas unas y otras evidente y maliciosamente borradas, ha resuelto suprimir por ahora y prometer para una segunda parte todos los restantes días (...) y saltar de golpe al heroico y fatigado remate que tuvo no sólo el gobierno, más aún la persona del gran Sancho..." (p. 285).

Se advierte el interés de Castellani por imitar las largas oraciones del estilo cervantino, y por llenar sus páginas de humor.

3.3.2. Intención

Tanto Cervantes como Castellani, colocan la acción en el mundo de la realidad cotidiana en que se desarrolla la vida del lector. Américo Castro piensa que "Cervantes ofreció en el **Quijote** casos de vida al modo hispánico. Las vidas singularísimas allí creadas y expresadas, son únicamente concebibles dentro de la tradición hispánica" (15); y Ramiro de Maeztu, "hay que situar al **Quijote** en la perspectiva del siglo XVI, lo mismo para que se perciba su épica grandeza que para prevenirnos contra su sugestión de desengaño" (16).

En el **Quijote** los lectores participan de las aventuras del caballero y del escudero, conocen los caminos polvorientos de la Mancha, las ventas y sus habitantes, quienes forman parte de su experiencia personal. Naturalmente, en estas condiciones, la aventura caballeresca se convierte en parodia satírica. En efecto, como advirtió Cervantes,

(15) Américo Castro: op. cit., p. 309.

(16) Ramiro de Maeztu: **Don Quijote, don Juan y la Celestina**, octava edición, Madrid, Espasa-Calpe, 1957, p. 33.

su obra es una sátira caricaturesca contra los libros de caballerías. Pero más que contra ellos, es una sátira contra los lectores ingenuos retratados en el protagonista, en el ventero, en su hija, en Maritornes. El ridículo cae también sobre los malos poetas, los médicos pedantes, los falsos eruditos, los traductores ignorantes, la nobleza ociosa, los refranistas incorregibles...

En **El Nuevo Gobierno de Sancho**, Castellani critica satíricamente las manifestaciones y consecuencias del liberalismo en nuestra sociedad, enferma y alejada lentamente de su tradición hispánica. En el prólogo a la cuarta edición, Juan Oscar Ponferrada opina que la obra constituye una suerte de "psicovivisección social".

En él se presentan vicios, caricaturas exageradas de nuestra sociedad argentina. Así como "por medio de su **Quijote**, Cervantes nos está diciendo las cosas que hubiera deseado decir al mundo" (17), así a través de su Sancho Panza, el P. Castellani dice al país lo que él piensa y siente. Y al igual que la obra de Cervantes, para comprender **El Nuevo Gobierno de Sancho**, debemos insertarlo en su mundo, es decir, en nuestro siglo veinte y en nuestra patria.

En el prólogo a **Su Majestad Dulcinea** leemos:

"En 1946 me encontré con don Eduardo Aunós, embajador de España, en una doma de potros en San Antonio de Areco; el cual me dijo:

—He leído su Nuevo Gobierno de Sancho... Bien, hombre, bien. ¿Qué ha pretendido usted demostrar con ese libro?

—Pues nada —le dije— simplemente me topé con cosas risibles en mi tierra, me parecieron grotescas, y acordándome de Cervantes, y de un humorista italiano llamado Mosca...

—Ud. quiso expresar que el sentido común se pone a salvar a la Argentina, pero fracasa. Eso...!!

—Bien; si usted, señor embajador, lo dice..." (p. 9).

En su segundo apócrifo gobierno, Sancho, grueso de modales pero sabio y prudente, representa al sentido común que desea salvar su Insula de las olas extranjerizantes y hacer justicia.

"Y ustedes dicen que yo... Yo soy una bestia —dijo Sancho— y un paleta.

—Ud. ha gobernado con un sentido común incommensurable —dijo Fierro—, aunque ha abusado un poco de la fanfarria. Y el sentido común es la médula de la sapiencia" (p. 291).

"...hasta el presente Su Excelstitud ha gobernado a puro ojo de buen cubero y golpe de buen sentido, pero sin compenetrarse del todo con la tradición liberal que constituye la médula de la vida institucional desta excelsa Insula" (p. 158).

(17) Ramiro de Maeztu: op. cit., p. 33.

"Pero, ¡aquí no estoy para confesarme sino para hacer justicia!" (p. 152).

Hacer justicia es una intención que se advierte en ambas obras. Don Quijote desea ser armado caballero para desarraigar la perversidad y restaurar la justicia en el mundo. Al encontrarse con los galeotes encadenados dice a Sancho: "...aquí encaja la ejecución de mi oficio: desfacer fuerzas y socorrer y acudir a los miserables" (I, 22, 262).

Sancho, en su nuevo gobierno, tiene también muy clara su misión: "...y ahora todo mi interés se concentra en gobernar bien esta Insula, única manera de salvar mi pobre alma" (p. 118). Y en el capítulo 14 encontramos a "Sancho i el Unico en su silla curul, dispuesto a hacer justicia, dispensar mercedes y otorgar audiencias" (p. 123).

3.3.3. Personajes

En cuanto a los personajes, Marcos Morínigo opina que la gran innovación cervantina con respecto a la novelística tradicional de su tiempo, caballeresca o boccacciana, consistió en que sus personajes actúan vitalmente (18). Son personas, seres humanos que se encuentran obrando de una manera original e interesante, motivada por una excitación exterior que estimula y dinamiza su voluntad. No son seres deshumanizados, figuras de naturaleza enteriza que obran siempre como tipos, sin capacidad de contradecir su naturaleza, como los personajes de las novelas precervantinas. Así, la vida de Sancho no nos interesaría de haber permanecido indiferente a las incitaciones de don Quijote.

Al igual que el **Quijote, El Nuevo Gobierno de Sancho** nos ofrece una visión profunda y al mismo tiempo compleja y matizada de la alma humana. El lector participa de la vida de los personajes, pues, aunque muchos son casi símbolos, encarnan verdades y realidades circundantes, como "el porteño", "el maestro de escuela", o "la mujer moderna".

"...se entabló entre ella y el Gobernador el siguiente diálogo:

S. —¿Usted es una Muchacha Moderna?

M. —Araca —dijo ella.

S. —¿Y por qué?

M. —Porque ya no somos como las antiguas.

S. —¿Y en qué se diferencian?

M. —En todo. Nosotras fumamos, nosotras chupamos, nosotras somos volantes, nosotras tenemos revistas para nosotras solas..." (p. 138).

(18) Marcos A. Morínigo: "Estudio preliminar" a *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, edición y notas de Celina Sabor de Cortazar e Isaías Lerner, 2 vols., Buenos Aires, Eudeba, 1969.

Castellani se destacó, sobre todo, por la agudeza con que siempre supo tomar y recrear personajes, respetando su esencial manera de ser pero adaptándola a nuestra realidad nacional. Tal es el caso de **Doce parábolas cimarronas** y **El Nuevo Gobierno de Sancho**. En esta obra, haciendo oídos sordos a las resoluciones de Sancho de no aceptar nunca más ningún gobierno, Cide Hamete (h) lo presenta con alpargatas y chiripá, bien gaucho, tratando de poner orden en la Insula que el pueblo le ha confiado por unanimidad. Aparece rodeado de sus antiguos compañeros cervantinos: su mujer, sus hijos, don Pedro Recio de Agüero y el Bachiller Sansón Carrasco.

Haremos un paralelo entre ambos gobiernos del inolvidable Sancho.

3.4. Sancho Panza y su gobierno en la Insula Barataria

Francisco Márquez Villanueva posee estudios muy interesantes acerca de la génesis literaria de Sancho Panza (19).

Sostiene que su nombre es de origen folklórico, nombre común y rústico que se encuentra con frecuencia en los refranes. Algunas sentencias populares ponen el acento en una cierta malicia y en otras "Sancho" es tomado por sabio, sagaz, prudente, y aun por santo, sano y modesto, como se vislumbra en "Al buen callar llaman Sancho; al bueno, bueno, Sancho Martínez".

Márquez Villanueva aclara que así como el nombre "Sancho" procede del folklore, "Panza" apunta al drama preloquista, pues hace referencia a la imagen cómica de voracidad y torpeza con que caracterizaban a los tipos rústicos.

A través de las notas obtenidas del nombre del escudero, su figura se nos presenta bastante bien delineada. Nos encontramos frente a este aldeano manchego, pastor y porquerizo en su mocedad, que ante la invitación de don Quijote, lo deja todo para convertirse en el compañero inseparable de sus aventuras.

Se hace referencia a Sancho por vez primera en el capítulo 4, en el que don Quijote, ya armado caballero, regresa a su aldea "haciendo cuenta de recibir a un labrador vecino suyo, que era pobre y con hijos, pero muy a propósito para el oficio escuderil de la caballería" (p. 98).

En el capítulo 7 aparece Sancho como un hombre simple: "hombre de bien... pero de muy poca sal en la mollera" (p. 126).

En un principio Sancho no desea dejar sus tierras, pero ante la insistencia de don Quijote y teniendo en cuenta su promesa de hacerlo gobernador, la codicia lo tienta y sigue al Caballero. No obstante, en

(19) Francisco Márquez Villanueva: *Fuentes Literarias cervantinas*, cit.

Sancho quedará el resquemor de haber cometido un desatino y el propósito vago y nunca realizado de volverse con los suyos.

"Decíale, entre otras cosas, Don Quijote que se dispusiese a ir con él de buena gana, porque tal vez le podía suceder aventura que ganase, en quitame allá esas pajas, alguna insula y le dejase a él por gobernador della. Con estas promesas y otras tales, Sancho Panza, que así se llamaba el labrador, dejó su mujer e hijos y asentó por escudero de su vecino" (I, 7, 126).

Ser gobernador de una insula es el móvil que lleva a Sancho a seguir a don Quijote. Representa la ambición del poder y, en cierta manera, es el nexo a través del cual se establece la semejanza básica entre el caballero y el escudero, puesto que la insula es en Sancho el elemento homólogo de Dulcinea en don Quijote, el ideal por el que lucha y sigue las locuras de su amo. Una y otra vez le recuerda su promesa:

"—Mire vuestra merced, señor caballero andante, que no se olvide lo que de la insula me tiene prometido; que yo la sabré gobernar, por grande que sea" (I, 7, 127).

Según afirmación de Américo Castro, "frente a su señor, Sancho encarna la idea del vivir condicionado, promovido por el mundo con que se enfrenta (...) El hambre le hace comer a dos carrillos; el dolor le arranca quejas; el gobierno le incita a ser perfecto gobernante; la ilusión pastoril de su amo, a convertirse en desmaterializado pastor. Tenemos una forma 'sanchesca' de vivir y no un carácter típico" (20). Y más adelante aclara: "No se oponen, por tanto, el idealismo y el materialismo, sino la **voluntad proyectiva** de don Quijote y la **voluntad receptiva** de Sancho" (21). De esta manera, el caballero encauza el mundo por las vías que él previamente se ha trazado y forja a Dulcinea desde el fondo de su capacidad creadora. El escudero no inventa riesgos, sino que los padece o evita, si puede, y acomoda su vivir a las demandas que le salen al encuentro, sean materiales o ideales. Por lo tanto, ambos inmortales personajes no se oponen, sino que conviven paralelamente. No en vano decía el cura:

"Veremos en lo que para esta máquina de disparates de tal caballero y de tal escudero, que parece que los forjaron a los dos en una mesma turquesa, y que las locuras del señor sin las necedades del criado no valían un ardite" (II, 2, 31-32).

Según Ramiro de Maeztu, "para que don Quijote no se encuentre demasiado solo hay que tenderle algún puente con el mundo. Esta necesidad es lo que hace surgir a Sancho Panza, que tiene la naturaleza del mundo, pero también la de don Quijote, en cuanto le cree y sigue" (22).

(20) Américo Castro: "La estructura del Quijote", en op. cit., p. 356.

(21) Américo Castro: ibidem, p. 357.

(22) Ramiro de Maeztu: op. cit., p. 53.

En el capítulo 3 de la segunda parte, los mismos protagonistas se develan ante el lector en su conversación con el Bachiller Sansón Carrasco, cuando éste les anuncia la fama que han adquirido ambos por sus aventuras, compendiadas en un libro titulado **El Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha**.

“—Callad, Sancho —dijo don Quijote—, y no interrumpáis al señor bachiller, a quien suplico pase adelante en decirme lo que se dice de mí en la referida historia.

—Y de mí —dijo Sancho—, que también dicen que soy yo uno de los personajes principales della (...)

—Mala me la dé Dios, Sancho —respondió el bachiller— si no sois vos la segunda persona de la historia; y que hay tal que precia más oíros hablar a vos que al más pintado de toda ella, puesto que también hay quien diga que anduvistes demasiadamente de crédulo en creer que podía ser verdad el gobierno de aquella ínsula ofrecida por el señor don Quijote, que está presente” (pp. 40-41).

Y volvemos al tema de la Insula. Lo que verdaderamente desea no es riqueza, sino poder. El poder es para Sancho lo que la gloria para don Quijote. Así como Dulcinea personifica la gloria, la ínsula materializa el poder. Por eso Sancho tiene que creer en don Quijote para creer en la ínsula.

Sancho, labrador sencillo, analfabeto, “cristiano viejo”, socarrón e interesado, cree en don Quijote como persona superior en conocimiento, valor, estado y tipo moral. El expresa a menudo su admiración por las dotes de su amo: su facilidad de palabra, su caudal de conocimientos, su estilo, todo lo que hoy llamaríamos cultura.

Refiriéndose, en el capítulo 8, a la historia de sus aventuras que se había editado, dice a su amo:

“...bien es verdad que soy algo malicioso, y que tengo mis ciertos asomos de bellaco; pero todo lo cubre y tapa la gran capa de la simpleza mía, siempre natural y nunca artificiosa. Y cuando otra cosa no tuviese sino el creer, como siempre creo, firme y verdaderamente en Dios y en todo aquello que tiene y cree la santa Iglesia Católica Romana, y el ser enemigo mortal, como lo soy, de los judíos, debían los historiadores tener misericordia de mí y tratarme bien en sus escritos. Pero digan lo que quisieren; que desnudo nací, desnudo me hallo...” (II, 8, 76).

Y al enterarse del **Quijote** apócrifo, Sancho reivindica otra vez su buen nombre:

“—Créanme vuestas mercedes —dijo Sancho— que el Sancho y don Quijote desa historia deben de ser otros que los que andan en aquella que compuso Cide Hamete Benengeli, que somos nosotros: mi amo, valiente, discreto y enamorado; y yo; simple gracioso, y no comedor ni borracho” (II, 59, 502).

Junto a su amo Sancho ha aprendido mucho y ha sufrido lo que podría llamarse un “proceso de quijotización”, pues como él mis-

mo dice al eclesiástico, "juntate a los buenos y serás uno de ellos". Pese a su rusticidad, Sancho ve que su sueño se hace realidad, pues para continuar con las bromas, los duques lo nombran gobernador de la Insula Barataria.

—Por ventura —dijo el eclesiástico— ¿sois vos, hermano, aquel Sancho Panza que dicen, a quien vuestro amo tiene prometida una insula?

—Sí soy —respondió Sancho—; y soy quien la merece también como otro cualquiera, soy quien 'juntate a los buenos y serás uno de ellos'; y soy yo de aquellos 'no con quien naces, sino con quien paces'; y de los 'quien a buen árbol se arrima, buena sombra le cobija'. Yo me he arrimado a buen señor, y ha muchos meses que ando en su compañía, y he de ser otro como él, Dios queriendo; y viva él y viva yo: que ni a él le faltarán imperios que mandar, ni a mí insulas que gobernar.

—No, por cierto, Sancho amigo —dijo a esta sazón el duque—; que yo, en nombre del señor don Quijote, os mando el gobierno de una que tengo de nones, de no pequeña calidad.

—Híncate de rodillas, Sancho —dijo don Quijote—, y besa los pies de Su Excelencia por la merced que te ha hecho" (II, 32, 281-282).

Sancho se ve gobernador de "una insula hecha y derecha, redonda y bien proporcionada, y sobremanera fértil y abundosa" (II, 42, 357), según la descripción del duque. "Diéronle a entender que se llamaba la Insula Barataria, o ya porque el lugar se llamaba Baratario, o ya por el barato con que se le había dado el gobierno" (II, 45, 379). Es decir, como propina o regalo.

En el nombre del lugar, fruto de un artificio literario, se vislumbra la comicidad. En primer lugar, la palabra "ínsula" ya es un arcaísmo en el siglo XVII. Cervantes la emplea para darnos la sensación de que estamos frente a un libro de caballerías. En segundo lugar, "barato" es una palabra tomada de la lengua del juego y alude a la propina dada entre jugadores, es algo de bajo precio y no propio de caballeros.

Convencido está el incauto Sancho de que lo que gobierna es una isla. Nos dice Cervantes:

"El nunca se puso a averiguar si era insula, ciudad, villa o lugar lo que gobernaba" (II, 54, 457).

Ni siquiera don Quijote lo dudó. Sólo Ricote, con los pies en la tierra, ve la realidad y descrece totalmente las palabras del ex-gobernador.

—Y ¿qué oficio es el que has dejado, Sancho?, preguntó Ricote.

—He dejado de ser gobernador de una insula —respondió Sancho— y tal, que a buena fee que no hallen otra como ella a tres tirones.

—¿Y dónde está esa insula? —preguntó Ricote.

—¿Adonde? —respondió Sancho— Dos leguas de aquí, y se llama la Insula Barataria.

—Calla, Sancho —dijo Ricote—; que las insulas están allá dentro de la mar; que no hay insulas en la tierra firme" (II, 54, 463).

Antes de partir para su gobierno, Sancho recibe sapientísimos consejos de don Quijote, tanto aquellos que hacen al "adorno del alma", como al "adorno del cuerpo". Son consejos muy profundos, basados en las virtudes cardinales. "Atentísimamente le escuchaba Sancho y procuraba conservar en la memoria sus consejos, como quien pensaba guardarlos y salir por ellos a buen parto de la preñez de su gobierno" (II, 43, 362).

Durante su gobierno, ni una sola vez trata de recordar las palabras de don Quijote; sólo cuando la solución intelectual es imposible, es cuando recuerda que su señor le aconsejó que se inclinara del lado de la misericordia.

Don Quijote pone en duda las aptitudes de su escudero, y el duque, en tren de chanza, afirma:

"Yo espero que seréis tal gobernador como vuestro juicio promete" (II, 42, 357).

Nadie imaginó ni previó el gran sentido común que encerraba su mollera. Como destaca Madariaga:

"La base de su personalidad es el buen sentido empírico; la sabiduría espontánea. Este don natural suele ser casi infalible al ejercerse sobre los hechos concretos, positivos y tangibles de la vida diaria. Así se explican los éxitos de Sancho como juez en insula Barataria" (23).

En el capítulo 45, y a imitación de los afectados libros de caballerías, Cide Hamete Benengeli invoca a Febo para que lo inspire en la narración del gobierno de Sancho Panza. Con bombos y platillos es recibido por los insulanos y "con algunas ridículas ceremonias le entregaron las llaves del pueblo y le admitieron como perpetuo gobernador de la Insula Barataria" (p. 380). El adjetivo "perpetuo" destaca más la ironía, pues el pobre Sancho sólo alcanzó a estar diez días en el poder.

El flamante gobernador llevaba muy serias intenciones:

"...limpiar la insula de todo género de inmundicia y de gente vagamunda, holgazana y mal entretenida (...) Pienso favorecer a los labradores, guardar sus preeminencias a los hidalgos, premiar a los virtuosos, y, sobre todo, tener respeto a la religión y a la honra de los religiosos" (II, 49, 413).

En el transcurso de su gobierno se presentan a Sancho siete casos que resolver, en los cuales deja traslucir toda su prudencia y sabiduría y

[23] Salvador de Madariaga: *Guía del lector del Quijote*, Buenos Aires, Sudamericana, 1961, pp. 120-121.

de esta manera "las burlas se vuelven en veras y los burladores se hallan burlados" (II, 49, 413).

Su fama de buen juez llega a oídos del duque y de don Quijote, quien le envía una carta manifestándole su agrado y asombro por las discreciones del escudero.

Pero nada es fácil para el responsable gobernador. El Dr. Pedro Recio de Agüero está encargado de hacerle padecer hambre. Para Joaquín Casaldueiro, en esa escena de la comida se pueden ver expresadas las inquietudes y sinsabores del poder y de la responsabilidad de la acción, que no le dejan disfrutar a Sancho de ese placer tan ardientemente deseado (24). Sancho no tiene ni un momento de gozo, ni de descanso, ni de tranquilidad:

"...el cual, estando la séptima noche de los días de su gobierno en su cama, no harto de pan ni de vino, sino de juzgar y dar pareceres y de hacer estatutos y pragmáticas..." (II, 53, 450).

A las incomodidades y hambres que le impone el Dr. Recio, se acumula la última aventura del ataque a la ínsula con el vapuleo que le hacen pasar los desalmados familiares del Duque. Esta desagradable experiencia lo convence de que el gobierno de una ínsula no es cosa tan descansada y agradable como él se lo imaginara. Ante esta idea reacciona Sancho y se da cuenta de que en desear una ínsula no anduvo acertado. En silencio deja todo y se dirige a su rucio; le habla de su vida antigua dichosa y de la miseria en que ha caído desde que se subió a las "torres de la ambición y de la soberbia" (II, 53, 454). Una cosa conviene destacar: si quiso el gobierno no fue por codicia, pues en ningún momento intenta, estando en el poder, adquirir bienes, sino por el deseo que tenía de probar "a qué sabe el ser gobernador" (II, 42, 357).

"...desnudo nací, desnudo me hallo: ni pierdo ni gano; quiero decir, que sin blanca entré en este gobierno, y sin ella salgo, bien al revés de como suelen salir los gobernadores de otras ínsulas" (II, 53, 454).

Sancho se retira silencioso y cabizbajo, convencido de que no nació "para ser gobernador, ni para defender ínsulas ni ciudades de los enemigos que quisieran acometerlas" pues "bien se está cada uno usando el oficio para que fue nacido" y reconoce que "mejor me está a mí una hoz en la mano que un cetro de gobernador" (II, 53, 454).

La experiencia del gobierno ha sido breve pero fructífera. La ínsula se benefició con los juicios sensatos del gobernador, y Sancho se dio cuenta de que éste no era su oficio; el poder trae consigo muchos sinsabores. Junto al desengaño logra conocerse a sí mismo y decide ser nuevamente el escudero del famoso don Quijote.

(24) Vid. Joaquín Casaldueiro: *Sentido y forma del "Quijote"*, Madrid, Insula, 1949, esp. pp. 320-321.

3.5. Sancho Panza y su gobierno en la Insula Agatháurica

parece que Leonardo Castellani estaba de acuerdo con don Quijote, quien en casa de los duques afirmó:

"Veo en él una cierta aptitud para gobernar (...) Sabemos que no es menester ni mucha habilidad ni muchas letras para ser uno gobernador; pues hay por allí cientos que apenas saben leer y gobiernan como unos gerifaltes..." (II, 32, 290-291).

Y haciendo oídos sordos a las firmes resoluciones de Sancho, quien se alejó de su primer gobierno diciendo:

"Por Dios que así me quede en éste, ni admita otro gobierno, aunque me le diesen entre dos palos (...) Yo soy del linaje de los Panzas, que todos son testarudos, y si una vez dicen nones, nones han de ser, aunque sean pares, a pesar de todo el mundo" (II, 53, 455).

lo encontramos en la Insula Agatháurica, haciéndose cargo de su nuevo gobierno.

A la ínsula se la llama Agatháurica o Agathaura. El autor no aclara el origen del nombre, pero creemos que puede provenir de "ágata", que es un mineral, y la ínsula no es otra que nuestra República Argentina, cuyo nombre deriva de "argé", es decir, plata. El sufijo "aurica-aura" se podría emparentar con los adjetivos "áurico-áureo", que significan "de oro". Para Castellani, la Argentina que gobierna Sancho no está justamente en su siglo de oro, sino más bien, en gran decadencia. El nombre de la ínsula sería, por lo tanto, irónico.

Comienza el libro con los consejos del Caballero al nuevo gobernador en la "Pragmática en soneto de Don Quijote de la Mancha a su leal escudero Sancho el Único al mandarlo a regir la Insula Agatháurica".

El segundo cuarteto hace alusión a nuestro país a través de palabras claves como "pampa", "Ande":

"Pampa vibrátil, hija de la aurora,
desde el Río-Cual-Mar al Ande duende
nacida a ser, si su blasón no vende,
de la indígena América, señora" (p. 19).

Igual que en su primer gobierno —y a imitación de Cervantes—, comienza este segundo con la presencia de Apolo, imagen que se reiterará a lo largo de toda la obra, pero de manera sumamente burlesca.

"Apenas hubo el rubicundo Apolo falseado dulcemente las puertas y ventanas del Universo y entrado en él sin saberse por dónde, cuando sacaron al Señor Gobernador Sancho I de la iglesia, lo llevaron a la silla del Juzgado y lo sentaron en ella para presentarle a juicio el primer criminal del día" (p. 39).

Ya no encontramos a Sancho como en la historia de Cervantes, "vestido a lo letrado, y encima un gabán muy ancho de chamelote de aguas leonado, con una montera de lo mismo, sobre un macho a la jineta" (II,

44, 370), sino vestido como un gaucho y hablando como tal, siempre con un garrote en la mano que golpea en el piso con firmeza antes de cada sentencia. Pero al igual que en su primer gobierno, su misión es hacer justicia.

"Aquí fue donde Sancho pronunció la sentencia famosa, que Cervantes, por yerro, pone en otro lugar:

"¡Cuerpo de mi padre el chivo! Por Dios y en mi conciencia que si me dura el gobierno —que no durará según se me trasluce— que yo ponga en pretina a más de un negociante" (p. 47).

Castellani, con su habitual humor, juega con las palabras y así presenta al creador de Sancho como equivocado. Aseveración que muestra el hondo conocimiento que tenía del gran escritor español. Efectivamente, en el **Quijote** Sancho dice en el capítulo 47 ante la entrada de Miguel Turra:

"Por Dios y en mi conciencia que si me dura el gobierno (que no durará, según se me trasluce), que yo ponga en pretina a más de un negociante".

En éste, su nuevo gobierno, Sancho es apodado por su autor moro: "Monárquico Manchego" (p. 281), "íclito Rústico y Caudillo" (p. 164), "gobernador implacable y totalitario" (p. 121). Los insulanos de la isla Barataria lo llamaban "gran Panza", "discreto gobernador" (p. 436). Así, Sancho se muestra, en su segundo apócrifo gobierno, sabio y prudente como en el primero, incluso es más hondo y maduro su saber y su juicio que pone a prueba en los innumerables problemas que tiene que resolver:

"Porque como dijo Santo Tomás (...), uno debe desear suprimir todos los males; pero a veces resultaría deso un mal mayor; y entonces debe tolerar una parte menos mala mientras ataca a sangre y fuego lo más urgente" (p. 122).

Tiene, además, la socarronería, la malicia y el coraje del gaucho Martín Fierro con cuyos hijos se comprende tan bien en la escena final de su nuevo gobierno. A Sancho pueden aplicarse también las palabras del hijo de Martín Fierro respecto de su padre:

"—Hombre entero fue —dijo el mozo no sin orgullo—, que lo único que supo hacer fue no renegar un solo instante de su Dios, de su tierra y de sus padres; y obrar en consecuencia" (p. 290).

Dichas analogías saltan a lo evidente en la audiencia que Sancho concede al Filósofo (cap. 6), con quien sostiene un contrapunto de vastas proporciones, recordando la payada entre Fierro y el Moreno:

"—¿Cuál es el ave que vuela más alto y más rápido?

—El ave que más alto vuela es el halcón; y más rápido, es el colibrí.

—Mal —dijo Sancho—. Punto para mí. El ave que vuela más alto y más rápido a la vez es el Avemaría. A la vez se ha preguntado.

—Está bien —dijo el Capellán.

—Punto —cantó el Maestresala" (p. 65).

Ante el Filósofo y por lo tanto ante el lector, Sancho se presenta a sí mismo de la siguiente manera:

"—Yo, señor 'fisólogo' —prosiguió Sancho al ver una ligera sonrisa de desdén en el fino rostro del sabio—, no me precio de sabihondo. No he estudiado entomología, o mejor dicho, etimología, o como se llame esa ciencia que usted nombró al principio. Diosgracia que me quede, de la poca escuela que mis padres me pudieron dar, mi pizca de Doctrina Cristiana, mi miaja de leer y escribir, un poco de suma y resta para el gasto, templar una guitarra y un poco de canto a gañote seco o mojado, sea de iglesia, sea de los otros; eso sí, a matar un chancho y hacer una carbonada, no le cedo un punto a ningún bacán de mis reinos" (p. 63).

Tanto sus modales como su lenguaje son bien rudos y gauchescos. En este aspecto nos encontramos con un Sancho renovado debido a su reencarnación en ambientes criollos. En su anterior gobierno llegó a usar un habla recatada y prudente, digna más de un señor que de él mismo, a tal punto que "todos los que conocían a Sancho Panza se admiraban oyéndole hablar tan elegantemente" (II, 49, 411).

El refrán sigue siendo el componente esencial de su habla, mantiene la costumbre de acumular refranes, acumulación que da una imagen plintoresca y animada de su habla rústica. Esto exasperaba a don Quijote quien le había aconsejado, antes de su partida a la Insula Barataria, no decir tantos refranes; pero todo fue inútil:

"... Estoyte diciendo que escuses refranes, y en un instante has echado aquí una letanía dellos, que así cuadran con lo que vamos tratando como por los cerros de Ubeda. Mira, Sancho, no te digo yo que parece mal un refrán traído a propósito; pero cargar y ensartar refranes a troche y moche hace la plática desmayada y baja" (II, 43, 364).

En la Insula Agatháurica no sólo emplea latín, como en el **Quijote**, sino que ahora recurre, además, a expresiones inglesas y francesas, muy personales y de tono burlesco:

"—¿Y qué diabolós andás escribiendo vous por los yurnales de la Insulé que me dicen acá los Curtesanés son de choses que callar valdría plus, sapristi? —exclamó Sancho en francés" (p. 257).

Su saber se ha ampliado pero continúa grueso de modales, y refleja en ellos su vigor y valentía. Ha comprendido la responsabilidad de su cargo y saca coraje en las circunstancias más difíciles, como ante el monstruo que salió del valijón del "Venido de Europa":

"...pero Sancho lo contempló impertérrito, aunque sentía que el pavor le inundaba despacito las entrañas como un río helado" (p. 105).

Sabe dominar sus temores, pues no siente el mismo pavor que experimentó al ver las extrañas narices del Caballero del Bosque. En aquel

momento, cuenta Cervantes que "en viéndole Sancho, comenzó a herir de pie y de mano, como niño con alferecía" (II, 14, 126).

No obstante su gran decencia y deseos de hacer justicia, sus conciudadanos no están conformes y el Dr. Pedro Recio le dice:

"Su Excelstitud ha gobernado a puro ojo de buen cubero y golpe de buen sentido, pero sin compenetrarse del todo con la tradición liberal que constituye la médula de la vida institucional desta excelsa Insula" (p. 158).

Se advierte, tras esta afirmación, la honda crítica de Castellani al liberalismo. Pueden aplicarse aquí también las palabras de don Quijote a su escudero:

"—Mira, Sancho —dijo Don Quijote— dondequiera que está la virtud en eminente grado, es perseguida" (II, 2, 34).

El gobernador va captando a su alrededor cierta inquietud y se da cuenta de que están complotando para derrocarlo.

"—Y parece existe a mi costado una diferente jefatura o ... ¿cómo es?, jerarquía de mandamases que manda más que yo" (p. 278).

Y Teresa, siempre fiel esposa y compañera, agrega:

"—Eso es sabido de todo el mundo— (...) Hay una conspiración para soplar a vos del trono y agarrarme a mí para renenes, que le dicen. Y yo he tenido ya bastantes nenes, es un abuso" (p. 279).

Pero esta vez no fueron los duques quienes le regalaron el gobierno, por lo tanto Sancho aclara:

"Nadie me va a fletar del trono, porque me puso mi querida plebe con una patriada, seguida de un plebescito" (p. 279).

Pese a que su mujer, "la gobernadora", le hace ver que la ínsula está plagada de traidores, Sancho —con su buena fe y careciendo de la "intuición femenina" de Teresa— confía en sus súbditos:

"—Y yo voy a armar a mi sagrada plebe —dijo Sancho—, y veremos. Mi plebe tiene coraje. (...)

—Nadie me impedirá pelear corajudamente al frente desos pocos, como mi señor don Quijote —desafió Sancho" (p. 280)...

"Y salió muy repolludo con la armadura del señor don Quijote, que le sobraba de arriba y abajo y le escaseaba del medio; la cual no se sacó, como es sabido, ni para dormir, hasta después de la batalla y derrota de los Caseríos" (p. 283).

En tal difícil situación, antes de proclamar sus acostumbrados decretos, hizo una pequeña síntesis de la situación de la ínsula, pasaje en que se advierte toda la ironía y la denuncia de Castellani:

"Considerando que mi Insula está podrida de salvajes ilustrados y logistas, indiferentes a mi buen gobierno y mi plebe querida, co-

rrompida en libertinaje de libertad de prensa, divididos y dispartidos los hombres decentes, amenazantes y prepotentes dos o tres ínsulas y penínsulas extranjeras, envalentonados los negociados, prevaricaciones, coimas, falacias, negociantes, mercaderes, mercachifles, usureros y otros animales deste compás; y sin embargo, un hombre bien nacido no se deja sacar de las orejas.

Ordeno, decreto y destatuyo:

1. Todo el que traicione a este Real Resorte será decapitado y sacado el corazón vivo por el siniestro costado" (p. 283).

Entre los cabecillas del complot se encuentran el Bachiller Sansón Carrasco, "jefe de Informaciones Confidenciales", y don Pedro Recio Agüero de Tirteafuera. Ya no es el médico encargado de controlar la alimentación del gobernador, sino que se presenta en el primer capítulo como letrado que conoce los clásicos. Es el "Presidente de Cultura", ministro o "padre de los pobres" o introductor de tirteafueras sin puesto. Esto de "tirteafuera" —lugar de nacimiento del Dr. Pedro Recio— es, según Sancho, un "modo de ser entremetido, procurador ilícito y gran amigo de la faramalla".

Castellani llama tirteafueras a los representantes de la prensa; los presenta en la obra como personajes de escándalo que hacen de médicos de la opinión pública a la cual matan por envenenamiento, como Recio de Agüero quería matar por hambre a Sancho en su primer gobierno.

También se debe la invasión forastera que hace caer a Sancho del poder, a los demás personajes de la corte sanchesca: el Capellán, el Maestresala, el Alférez, el Verdugo, los diversos Ministros, los Cortesanos, el Mayordomo de Palacio.

Solamente son fieles al gobernador los "nobles" de la Insula, "un grupo sumamente heterogéneo de gentes vestidos a toda guisa, creo que hasta monjas y clérigos había entre ellos, y no pocos militares, estancieros y profesores" (p. 286) guiados por el hijo mayor de Martín Fierro. No son nobles por su condición social sino por su honestidad, por la nobleza y rectitud de su conducta, por su sincera fe cristiana:

"—¿Y qué es un noble? —dijo Sancho.

—Difícil es de definir, señor. Eso se siente y no se dice. (...)

—Basta —dijo Sancho—, entiendo. ¿Entonces noble es aquel que sabe hacer las cosas bien y no puede prestarse a la chapucearía?" (p. 288).

También le son leales los "sabios en sabiduría", un grupo de viejitos y viejitas encabezados por el otro hijo de Martín Fierro. No son maestros, ni profesores universitarios, sino gente sencilla pero íntegra y llena de sentido común, como Sancho, pues "el sentido común es la médula de la sapiencia" (p. 291).

Entra a su despacho una tercera delegación: la de los Católicos. En este pasaje se advierte — como en toda la obra — gran ironía pues Sancho se asombra ante el menguado número y pregunta iluso:

“—Tan pocos católicos hay en mi Insula?
(...)”

—Yo creía que casi todos eran católicos en mi Insula” (p. 291).

Defraudado ve que no se hallan entre ellos ni el Dr. Pedro Recio, ni el Capellán, ni el Bachiller Carrasco, quienes se habían pasado a los enemigos.

Las tres comitivas, sucesivamente, nombran a Sancho noble, sabio y católico, sellando así el autor los rasgos de su rica personalidad.

No lo toma desprevenido la batalla, como en la Insula Barataria, ni los insulanos lo vapulean, sino que blandiendo la enorme espada que había sido de su señor don Quijote, con valentía trata de defender su ínsula de los tirteafueras que la habían invadido. Se vio envuelto en tal pendencia debido a su gran error de:

“esperarlo todo de sus obras buenas, de su nunca desmentida excelente intención y del buen sentido del pueblo” (p. 286).

“Lo único que añadiremos es que Sancho no murió en ese combate (...) murió en la Patagonia” (p. 297).

Cide Hamete (h) pone fin a la vida de este heroico y famoso personaje que su padre, el viejo Cide Hamete Benengeli, había dejado en vida para que nos deleitase en esta estupenda y ejemplar historia.

3.6. El pensamiento de Castellani en “El Nuevo Gobierno de Sancho”

En esta obra se manifiesta la preocupación de Castellani por el país y sus críticas a los males derivados del liberalismo.

En **Esencia del Liberalismo**, Castellani aclara que “liberalismo” es el movimiento económico, político y religioso que propone a la libertad como su ideal y como ideal absoluto de la humanidad, y por lo tanto, un movimiento de rebellón antitradicionalista y reformista de la sociedad.

Según Castellani, por efecto del liberalismo argentino la tradición está resquebrajada, las instituciones desquiciadas, el ser nacional desfigurado, sus políticos descaminados. De tal manera nuestro país ha dilapidado la herencia tradicional hispánica, su sabiduría y sus creencias, su idioma mismo.

Para Castellani el **Quijote** representa esa tradición hispánica y lo que nuestro país necesita es restaurar los dominios morales y espirituales de la tradición criolla-hispánica, reconectarse con la memoria del Caballero andante, con sus actitudes e ideales. Por eso Sancho, que tanto apren-

dió al lado de su señor, es como un “restaurador” del viejo espíritu en esta ínsula Agatháurica.

Cada uno de los treinta capítulos del libro es un portavoz del pensamiento de Castellani a través de las sentencias y actitudes del prudente gobernador, quien:

“Para salud del pueblo crió-
Que ya no creiba en los polí-
Vino Sancho a hacernos justí-
Y tomó las riendas del gó-
Hombre simple pero virtúo-
Quiso ponerlo todo en lí-
Porque todo estaba torci-
Todo andaba como la mó- ” (p. 301).

Ante su Excelencia desfilan distintos “tipos” de nuestra sociedad: el tanguista, el maestro, el filósofo, el periodista, etc. Estos personajes son el motivo para la consideración crítica y humorística de los vicios que Castellani considera derivados del liberalismo.

“Los nuevos tirteafueras”, “Venido de Europa”, y “Los Cortesanos”, resumen los conceptos del liberalismo que hallamos en su ensayo **Esencia del Liberalismo** (25): “Aquí (en la Argentina) ha sido brutalmente importado, y no ha tenido ni doctrina, ni inteligencia, ni siquiera buena fe; no ha producido ninguna obra maestra en ningún género sino solamente los enormes males en los cuales ahora nos debatimos”.

“—¡Satanases!, ahora se me recuerda —dijo Sancho vivamente— que en los anales secretos de la Insula está escrito de unos insulos uro-pensantes que en otrora trajeron el progreso y salió tan caro, que lo único que resta ahora es la escuela laica, los gorriones, el sorgo de Alepo, las elecciones, el divorcio en Montevideo, los politiqueros, los pasquines, los pulpos de la gran finanza, y parte del territorio en poder del extranjero” (p. 100).

“Los Siete Asaltantes” presenta los efectos del liberalismo en nuestra patria, personificados a través de un diariero, un actor, un maestro, un diputado, una gran dama y un Ministro de Hacienda.

El Diariero se llama “Libertad de Prensa”, quien “sabiendo que la gente no puede vivir sin diarios, les pudre el alma, les cuenta mentiras, les nutre con calumnias, les ayuda a pensar al revés...” (p. 250).

El actor es “el Arte por el Arte”, elude totalmente la moral, y “con tal de ganar plata, el tipo divierte a la gente por la línea del menor esfuerzo. Es el que dio la ley que no haya comedia sin tres chistes verdes o desvergüenzas cuanto más mejor y la longitud e intensidad del besuqueo en los idilios del cine” (p. 250).

El nombre del Maestro es “el Cuento del Estado Enseñante”. “Este

(25) Leonardo Castellani: **Esencia del liberalismo**, tercera edición aumentada, Buenos Aires, Huemul, p. 13.

es el que regula la enseñanza gratuita y obligatoria de la Insula, haciendo que ella sea necesariamente la peor, más estúpida y anquilosada del mundo" (p. 250).

El P. Castellani bregó siempre por la buena enseñanza y la honradez en la docencia. En el "Directorial" de la Revista "Jauja" del mes de mayo de 1969, opina que el mayor mal de nuestra escuela no es que sea irreligiosa, sino que sea "ineficaz". "Porque si fuera sólo irreligiosa, sería una escuela mala, pero siempre sería escuela; pero si es ineficaz no es escuela; y entonces, ¿qué es?" (p. 3). La crítica apunta sobre todo a la ineficacia de profesores y maestros.

El nombre del Diputado es "Voluntad Popular, Normalidad, Democracia Moderna y Defensa de las Instituciones", "Gran camandulera de la voluntad popular y la opinión pública" (pp. 250-251). Castellani ridiculiza así lo que él llama "tres mitos del liberalismo": Soberanía del pueblo, Infalibilidad de la voluntad general y Gobierno por Asambleas, Cámaras y Constituciones.

La Gran Dama se llama "Aristocracia" que sólo sabe "tirar la plata porque para eso es suya" (p. 51). Se advierte la honda crítica a la "falsa libertad", la que no está "sujeta a los mandatos de Dios, al dictado de la conciencia y a los dictámenes de la sana razón" (26).

El Ministro de Hacienda, cuyo nombre es "Pluto Demoliberalismo Financiero", representa la economía liberal y la deshonestidad en el manejo de las finanzas del país.

Y lo más triste de todo para el pobre Sancho es que "¡Los Siete Peores Asaltantes de la Insula son funcionarios públicos, son los pilares de la sociedad, son la crema de la vida social, son los tipos más populares, son las personas de mayor influencia y son amigos míos!" (p. 252).

"La Reforma de los Refranes" muestra cómo por obra del liberalismo se ha claudicado de los principios, se ha ido modificando el alma, el espíritu del pueblo y renegado de nuestro genuino ser histórico. Ese espíritu tradicional hispánico está reflejado en el Refranero. Castellani sostiene que "los refranes son hijos del sentido común y el que se mete con el sentido común acaba por meterse al fin con la ciencia, con la filosofía, con el gobierno y con Dios mismo" (p. 232).

Sancho, fiel a su personalidad, es el defensor de los refranes, y al igual que en el **Quijote** los dice con suma facilidad y frecuencia.

En "La Información", "Los dos Muertos", "El fabril de Frases Hechas", crítica al periodismo mercantilista y liberal que regula el crite-

(26) Leonardo Castellani: *ibidem.*, p. 33.

rio del ciudadano argentino. En ellos denuncia la mentira, el fraude y la poca seriedad de diarios y revistas que envenenan a los lectores.

"'La libertad de prensa es el sostén de la Democracia'.

—Con tal que los dueños de las prensas no nos presen el celebro demasiado —reflexionó Sancho—. Me está pareciendo que en mi Insula hay que libertar a la gente de la prensa, y no a la prensa de la gente" (p. 268).

"Con este Fabril de Frases Hechas y la grande inhuible red de la propaganda, nosotros damos a los grandes rebaños humanos su pasto mental diario ya cocinado y hasta mascado" (p. 272).

Como hemos dicho anteriormente, Castellani es un ardiente defensor de la enseñanza. Sostiene que como todo nuestro sistema de Educación es liberal, "deseduca". No educa, ni siquiera instruye, porque faltan los "principios". Tan importante es para él ese tema que en **Canciones de Militis**, encontramos varios ensayos referidos a la escuela y a los maestros, problemas que ya había tratado en **El Nuevo Gobierno de Sancho**. El defecto principal de la enseñanza radica "en la violación de un principio de derecho natural, el derecho de los padres a educar a sus hijos, menospreciado por el Estado liberal en su pretensión monopolizadora de la Escuela. Ese Estado no está hecho para ser pedagogo sino para hacer marchar derecho a los pedagogos" (p. 36).

En "El Maestro", "La Zahorí o Detectora", "Lenguas Vivas", "Cooperador Primero", "Reforma de la Enseñanza", denuncia la ineptitud e indecencia de muchos maestros, profesores, directores a quienes apostrofa: "profesores taximetreros, bedeles ladrones, directores ausentistas y maestras gandulas y haraganas" (p. 188).

Reprueba duramente los libros de texto, tras los cuales sólo advierte mercantilismo y ninguna seriedad por parte de sus autores.

Pregunta Sancho en "La Zahorí o Detectora":

—¿A qué se dedica?

—A la industria nacional.

—Pero, ¿qué industria?

—Fabricante de libros de texto para malos maestros.

—¿Y no para maestros buenos?

—Los buenos maestros, Esplendencia, son pocos; y además no necesitan tanto del libro de texto. El negocio está en hacer libros para maestros ignaros.

(...)

—¿Qué es un libro de texto?

—Es un manualetito pequeño, feo y caro que contesta en forma breve a todas absolutamente las preguntas nuevas del nuevo programa.

(...)

—¿Y qué van ganando con eso los hombres que saben?

—Absolutamente nada, Esplendencia. Los que van ganando son ella, el llamado editor o librero, y algunas veces el inspector, alto funcionario o profesor que bajo mano y como quien no quiere la cosa va recomendando o imponiendo el libro" (pp. 116-118).

La indignación de Castellani no se refiere tanto al enriquecimiento indecente de los autores y editores de los libros de texto, sino al daño terrible que hacen con ellos, pues adulteran y envenenan la mente de los niños. Manifiesta su aflicción a través de las preocupadas exclamaciones del gobernador y de su sensato decreto.

"—¡Mi Sanchica y mi Teresica, que van a la escuela; y mi Fernandico y mi Rosalía y mi Roger y mi Simplicio y mi Alonsito y mi Bebíto, que van a tener que ir un día!" (p. 178).

"Considerando:

Que Jesucristo dijo que el que hace negocio con los niños menores y mayores de edad mejor sería que lo mataran cuanto antes; que la escuela debe ser no sagrada, como dicen las maestritas, sino decente; (...) vengo en decretar y decreto (...)" (p. 179).

"El Hombre que decía la Verdad" resume gran parte del ideal de Castellani como doctrina contrapuesta al Liberalismo. Se advierte la importancia que el autor otorgaba a la verdad. Por proclamarla se jugó la vida y ése fue el único móvil que lo guió siempre. Al final del libro, una de las cuartetas de la "Oración a Santa Clara" reza así:

"Diré lo que Dios me sopla
y corrijame si miento:
ei defender la Verdad
es el primer Sacramento" (p. 307).

En resumen, Castellani quiere decirnos que el liberalismo está en el ambiente y el espíritu de todos los sectores de la sociedad argentina. Contra ese estado de cosas, contra nuestra estructura social y política, no vale la acción honesta y desinteresada, por eso Sancho queda sin gobierno.

Ante la cruda realidad pregunta:

"¿Cómo puede ser una nación real este **conbloberrado héterogénero** de vasos no comunicantes? ¿Y quién es el que gobierna aquí de veras y al fondo? ¿Y cuál es nuestro ideal, qué es lo que tenemos que hacer en el mundo?" (...)

—Agathaura formal existe solamente en mi mente y en las entretelas de mi alma, y en las almas de ustedes primero: en ese querer entrañable que Agathaura exista (...). Este país está por hacer, hay que construirlo todo desde abajo. Señores, no me nieguen, desde el primer día de mi desastroso gobierno me di cuenta..." (p. 296).

Esta terrible confesión de Sancho nos recuerda la desilusión de

don Quijote al salir de la cueva de Montesinos. Ve a su Dulcinea convertida en labradora, su ideal se pone en duda, se resquebraja. Se produce un choque entre lo que don Quijote pensaba y lo que la realidad es.

A don Quijote le faltó el impulso de los acompañantes leales de Sancho:

"—¿Y qué importa? —gritaron todos—. ¿No es ésa la mejor manera de existir una ínsula? ¿Como ruinas de un sueño pasado y material rebelde crudo de un ensueño presente?" (p. 296).

Lo importante, después de todo, es dar testimonio de la verdad y luchar por el ideal, por eso Sancho se juega la vida:

"¡Afuera las espadas y vamos a regar con nuestra sangre —precedida de la de muchos enemigos— la semilla mental invisible de la Agathaura futura!" (p. 296).

A lo largo de todo su gobierno Sancho se ha comportado como un verdadero caballero andante, pues ha cumplido con recto proceder las exigencias que encierra la andante caballería y que don Quijote explica al hijo de don Diego de Miranda:

"El que la profesa (...) ha de guardar la fe a Dios y a su dama, ha de ser casto en los pensamientos, honesto en las palabras, liberal en las obras, valiente en los hechos, sufrido en los trabajos, caritativo con los menesterosos y, finalmente, mantenedor de la verdad, aunque le cueste la vida el defenderla" (II, 18, 160).

Y son las virtudes del caballero, el "quijotismo", en una palabra, lo que desea restablecer Castellani en su patria. Deseo que trasmite a través de las sentencias del inmortal escudero.

4. CONCLUSION

"No es siempre fácil advertir la profundidad de Castellani. El primer encuentro con uno de sus libros se realiza en la superficie de un estilo chispeante e irónico, como si el hombre tuviera el pudor de mostrarse en la plenitud de sus recursos espirituales. Pero una vez atravesada la corteza de sus bromas, observamos que la cosa va en serio y muchas veces, ¡a qué hondura!" (27).

Tal vez no basta una primera lectura ingenua para captar la riqueza de **El Nuevo Gobierno de Sancho** y ver hasta qué punto este libro introduce sus raíces en el **Quijote** de Cervantes.

En la Introducción dijimos que Castellani bebe de la fuente española, la valoriza y se emancipa de ella. La valoriza porque don Quijote es el caballero por antonomasia, la imagen de aquel que lucha por la verdad, la justicia, y representa, además, nuestra tradición hispánica,

(27) Rubén Calderón Bouchet: "Estudio preliminar" a **Las Canciones de Millitis**. 6 Ensayos y 3 Cartas, Buenos Aires, Dictio, 1973, p. 17.

aquellos ideales que Castellani soñó con restaurar en nuestra nación. Se emancipa porque no se sujeta ciegamente a ella, sino que con maestría supo recrear su espíritu y sobre todo la figura de Sancho gobernador.

El Sancho de Castellani es un personaje gauchesco, que tiene el ímpetu de su señor don Quijote y, como él, desea hacer justicia y "desfacer entuertos". No gobierna la ínsula Barataria en el siglo XVII, sino nuestra patria, al decir de Castellani, una Argentina enferma de liberalismo, arrancada de su tradición y en pleno siglo XX.

Opina Castellani que "la novela de Cervantes es la más grande novela del mundo porque ha expresado el núcleo de la filosofía del cristianismo: la empresa quijotesca por la búsqueda de la hermosura ideal, Dulcinea (...). Para don Quijote Dulcinea no es un sueño vano, es real, es más real que todas las realidades materiales, y la prueba está en los grandes hechos que inspira y las hazañas que produce..." (28).

Don Quijote fue tratado de loco porque vivió de ideales que quería llevar a cabo, pero la realidad que lo rodeaba era muy distinta.

El Sancho de Castellani, idealista como su señor, deseó arremeter contra los desmanes que hallaba en su ínsula, pero no bastó su sentido común ni su honestidad. Sus fuerzas fueron escasas y la llaga de su patria, incurable.

Al igual que don Quijote, chocó con la realidad y esto le hizo decir:

"—Agathaura formal existe solamente en mi mente y en las entretelas de mi alma, y en las almas de ustedes primero: en ese querer entrañable que Agathaura exista. Afuera de nosotros —dijo Sancho tristemente— sólo existe el material de Agathaura, la estofa de Agathaura, las ruinas de Agathaura, las ruinas de un sueño pasado y el material escombroso de un inmenso sueño futuro" (p. 296).

Sancho ha cambiado. No es ya, al decir de Américo Castro, la "voluntad receptiva", sino que se ha transformado en una "voluntad proyectiva" y, como don Quijote, forja su ideal desde el fondo de su capacidad creadora.

Fue vencido por los "Siete Asaltantes" que, en definitiva, eran casi todos los insulanos.

Don Quijote fue vencido por el Caballero de la Blanca Luna y regresó, derrotado, a su aldea. En su lecho de muerte confiesa con cierto dejo de tristeza y pesar:

"—... Yo tengo juicio ya, libre y claro, y sin las sombras caliginosas de la ignorancia, que sobre él me pusieron mi amarga y continua leyenda de los detestables libros de las caballerías. Ya conozco sus disparates y embelecos, y no me pesa sino que este desengaño

(28) Leonardo Castellani: *Su Majestad Dulcinea*, cit., p. 95.

ha llegado tan tarde, que no me deja tiempo para hacer alguna recompensa, leyendo otros que sean luz del alma" (II, 74, 603).

Al haber recuperado su cordura se apagaron los ideales que le habían dado vida y don Quijote muere.

Sancho también da su vida por rescatar "la semilla mental invisible de la Agathaura futura".

Ambos personajes son ejemplo loable de abnegación pues uno en el **Quijote** y el otro en **El Nuevo Gobierno de Sancho** dan su vida por el bien y la verdad.

Hna. ADRIANA B. MALLOL, Mater Dei



DOCUMENTO

El Cardenal Pie, gloria de la Iglesia en Francia, de fines del siglo pasado, a quien ya nos hemos referido en esta Revista con motivo de la traducción de una de sus homilías sobre San Luis, Rey de Francia (cf. MIKAEL 21, p. 131), nos ha dejado un interesante discurso, pronunciado el 16 de septiembre de 1878 con ocasión de las bodas de oro matrimoniales del Conde y de la Condesa de Liniers, que residían en Poitiers, sede del Arzobispo. Allí el Cardenal leyó y comentó una carta póstuma del héroe *Santiago de Liniers*, antepasado de los homenajeados, por ellos conservada, dirigida a su padre que a la sazón vivía en Francia.

De él afirma el Cardenal en su discurso: "Será estimado para siempre como una de las más brillantes y más puras glorias de su tierra natal, este Santiago de Liniers, cuyo talento y atractivo por las experiencias marítimas habían sido puestos al servicio de España... Dos veces vencedor de los ingleses, proclamado Conde de Buenos Aires y Virrey de la Plata como premio por la liberación de esa ciudad y de esa colonia... Tal página no debe quedar sepultada en el cantero doméstico ...".

He aquí el texto inédito de dicha carta, fechada el 14 de julio de 1810. El fusilamiento de Liniers tuvo lugar el 20 de agosto siguiente.

(N. de la R.)

"Mon cher et vénéré père, voudriez-vous qu'un général, un militaire qui pendant vingt-six ans a donné des preuves réitérées de son amour et de sa fidélité au Souverain, le délaissât à la dernière époque de sa vie? Ne livrerais-je à mes enfants un nom marqué au coin de la trahison? Quand les Anglais envahirent Buenos-Ayres, qui m'obligeait à entreprendre la délivrance de cette ville? Je ne balançais pas à m'engager dans une entreprise aussi dangereuse: j'abandonnais mes enfants à la divine Providence au milieu des ennemis. Plus tard, lorsqu'il fallut défendre Buenos-Ayres à la tête de soldats nouveaux contre une armée formidable et déjà en possession de Montevideo, la bonne cause n'a-t-elle pas triomphé? Eh bien! mon père, si elle était bonne alors, elle est excellente aujourd'hui. Elle réclame non-seulement les services d'un soldat honoré des plus grandes distinctions qu'il puisse acquérir, mais de tous ceux qui ont prêté serment de fidélité. Songez à David et aux Machabées: la victoire fut le prix de leur foi.

"Ne vous inquiétez pas, mon cher père; ayez comme moi votre confiance en Dieu. Celui qui m'a protégé dans le passé me sauvera de même dans l'avenir. Mais si, d'après ses hauts décrets, je dois trouver en cette occasion la fin de mes jours, j'espère que sa miséricorde, en échange de mes innombrables fautes, me tiendra compte d'un sacrifice auquel je suis obligé par ma profession.

“Mon père, celui qui nourrit les oiseaux du ciel et prend soin des plus petits êtres de la création sortie de ses mains, veillera avec vous pour la subsistance et l'éducation de mes enfants. Partout ils se présenteront sans rougir de me devoir la vie; et si je ne leur laisse pas de richesses, je leur donne un beau nom et de bons exemples à imiter”.

(En OEUVRES DU CARD. PIE, Tomo VII, pp. 624-625)

“Mi querido y venerado padre, ¿acaso querías que un general, un militar que durante veinticinco años dio pruebas reiteradas de su amor y de su fidelidad al Soberano, lo abandonase en la última época de su vida? ¿No legaría en ese caso a mis hijos un nombre sellado con la marca de la traición? Cuando los Ingleses invadieron Buenos Aires, ¿quién me obligaba a emprender la liberación de esta ciudad? No vacilé en comprometerme en una empresa tan peligrosa: abandoné mis hijos a la divina Providencia en medio de los enemigos. Más tarde, cuando fue preciso defender Buenos Aires a la cabeza de soldados bisoños contra un ejército formidable y ya en posesión de Montevideo, ¿acaso no triunfó la buena causa? Y bien, padre mío, si era buena entonces, es excelente hoy. Ella reclama no solamente los servicios de un soldado honrado con las más altas distinciones que le era posible adquirir, sino de todos los que han prestado juramento de fidelidad. Piensa en David y en los Macabeos: la victoria fue el premio de su fe.

“No te inquietes, mi querido padre; pon como yo tu confianza en Dios. Aquel que me ha protegido en el pasado me salvará también en el futuro. Pero si, según sus altos decretos, debo encontrar en esta ocasión el fin de mis días, espero que su misericordia, en cambio de mis innumerables faltas, me tendrá en cuenta este sacrificio al que estoy obligado por mi profesión.

“Padre mío, el que alimenta a los pájaros del cielo y tiene cuidado de los más pequeños seres de la creación salida de sus manos, velará contigo por la subsistencia y la educación de mis hijos. Ellos se presentarán en todas partes sin avergonzarse de deberme la vida; y si bien no les dejo riquezas, les doy un buen nombre y buenos ejemplos que imitar”.

SANTIAGO DE LINIERS

TEXTOS SELECTOS

LA FIGURA DEL ABAD

Reproducimos a continuación un fragmento de los escritos de San Benito, Patrono de Occidente, en el que se bosqueja la imagen de lo que debe ser el Abad de un monasterio. Juzgamos que tal imagen trasciende los muros de los monasterios y puede ser aplicable a quienquiera tuviere en la Iglesia cuidado de las almas.

El texto reproduce el capítulo II de la Regla de San Benito.

(N. de la R.)

El abad que es digno de regir un monasterio debe acordarse siempre del título que se le da y cumplir con sus propias obras su nombre de superior. Porque, en efecto, la fe nos dice que hace las veces de Cristo en el monasterio, ya que es designado con su sobrenombre, según lo que dice el Apóstol: "Habéis recibido el espíritu de adopción filial que nos permite gritar: **Abba!** ¡Padre!". Por tanto, el abad no ha de enseñar, establecer o mandar cosa alguna que se desvíe de los preceptos del Señor, sino que tanto sus mandatos como su doctrina deben penetrar en los corazones como si fuera una levadura de la justicia divina. Siempre tendrá presente el abad que su magisterio y la obediencia de sus discípulos, ambas cosas a la vez, serán objeto de examen en el tremendo juicio de Dios. Y sepa el abad que el pastor será plenamente responsable de todas las deficiencias que el padre de familia encuentre en sus ovejas. Pero, a su vez, puede tener igualmente por cierto que, si ha agotado todo su celo de pastor con su rebaño inquieto y desobediente y ha aplicado toda suerte de remedios para sus enfermedades, en ese juicio de Dios será absuelto como pastor, porque podrá decirle al Señor como el profeta: "No me he guardado tu justicia en mi corazón, he manifestado tu verdad y tu salvación. Pero ellos, despreciándome, me desecharon". Y entonces las ovejas rebeldes a sus cuidados verán por fin cómo triunfa la muerte sobre ellas como castigo.

Por tanto, cuando alguien acepta el título de abad, debe enseñar a sus discípulos de dos maneras; queremos decir que mostrará todo lo que es recto y santo más a través de su manera perso-



JUAN ANTONIO SPOTORNO
San Benito

nal de proceder que con sus palabras. De modo que a los discípulos capaces les propondrá los preceptos del Señor con sus palabras, pero a los duros de corazón y a los simples les hará descubrir los mandamientos divinos en la conducta del mismo abad. Y a la inversa, cuanto indique a sus discípulos que es nocivo para sus almas, muéstrelo con su conducta que no deben hacerlo, "no sea que, después de haber predicado a otros, resulte que él mismo se condene". Y que, asimismo, un día Dios tenga que decirle a causa de sus pecados: "¿Por qué recitas mis preceptos y tienes siempre en la boca mi alianza, tú que detestas mi corrección y te echas a la espalda mis mandatos?". Y también: "¿Por qué te fijas en la mota que tiene tu hermano en el ojo y no reparas en la viga que llevas en el tuyo?".

No haga en el monasterio discriminación de personas. No amará más a uno que a otro, de no ser al que hallare mejor en las buenas obras y en la obediencia. Si uno que ha sido esclavo entra en el monasterio, no sea pospuesto ante el que ha sido libre, de no mediar otra causa razonable. Mas cuando, por exigirle así la justicia, crea el abad que debe proceder de otra manera, aplique el mismo criterio con cualquier otra clase de rango. Pero, si no, conserven todos la precedencia que les corresponde, porque "tanto esclavos como libres, todos somos en Cristo una sola cosa" y bajo un mismo Señor todos cumplimos un mismo servicio, "pues Dios no tiene favoritismos". Lo único que ante él nos diferencia es que nos encuentre mejores que los demás en buenas obras y en humildad. Tenga, por tanto, igual caridad para con todos y a todos aplique la misma norma según los méritos de cada cual.

El abad debe imitar en su pastoral el modelo del Apóstol cuando dice: "Reprende, exhorta, amonesta". Es decir, que, adoptando diversas actitudes, según las circunstancias, amable unas veces y rígido otras, se mostrará exigente, como un maestro inexorable, y entrañable, con el afecto de un padre bondadoso. En concreto: que a los indisciplinados y turbulentos debe corregirlos más duramente; en cambio, a los obedientes, sumisos y pacientes debe estimularlos a que avancen más y más. Pero le amonestamos a que reprenda y castigue a los negligentes y a los despectivos.

Y no encubra los pecados de los delincuentes, sino que tan pronto como empiecen a brotar, arránquelos de raíz con toda su habilidad, acordándose de la condenación de Helí, sacerdote de Silo. A los más virtuosos y sensatos corríjalos de palabra, amonestándolos una o dos veces; pero a los audaces, insolentes, orgullosos y desobedientes reprímalos en cuanto se manifieste el vicio, consciente de estas palabras de la Escritura: "Sólo con pala-

bras no escarmienta el necio". Y también: "Da unos palos a tu hijo, y lo librarás de la muerte".

Siempre debe tener muy presente el abad lo que es y recordar el nombre con que lo llaman, sin olvidar que a quien mayor responsabilidad se le confía, más se le exige.

Sepa también cuán difícil y ardua es la tarea que emprende, pues se trata de almas a quienes debe dirigir y son muy diversos los temperamentos a los que debe servir. Por eso tendrá que halagar a unos, reprender a otros y a otros convencerlos; y conforme al modo de ser de cada uno y según su grado de inteligencia, deberá amoldarse a todos y lo dispondrá todo de tal manera, que, además de no perjudicar al rebaño que se le ha confiado, pueda también alegrarse de su crecimiento. Es muy importante, sobre todo, que, por desatender o no valorar suficientemente la salvación de las almas, no se vuelque, con más intenso afán sobre las realidades transitorias, materiales y caducas, sino que tendrá muy presente siempre en su espíritu que su misión es la de dirigir almas de las que tendrá que rendir cuentas. Y, para que no se le ocurra poner como pretexto su posible escasez de bienes materiales, recuerde lo que está escrito: "Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y todo eso se os dará por añadidura". Y en otra parte: "Nada les falta a los que lo temen".

Sepa, una vez más, que ha tomado sobre sí la responsabilidad de dirigir almas, y, por lo mismo, debe estar preparado para dar razón de ellas. Y tenga también por cierto que el día del juicio deberá dar cuenta al Señor de todos y cada uno de los hermanos que ha tenido bajo su cuidado; además, por supuesto, de su propia alma. Y así, al mismo tiempo que teme sin cesar el futuro examen del pastor sobre las ovejas a él confiadas y se preocupa de la cuenta ajena, se cuidará también de la suya propia; y mientras con sus exhortaciones da ocasión a los otros para enmendarse, él mismo va corrigiéndose de sus propios defectos.

SAN BENITO

¿SACERDOCIO MINISTERIAL Y/O MINISTERIO SACERDOTAL?

Desde hace algún tiempo se advierte en los escritos de divulgación teológica la tendencia a tratar como perfectos sinónimos los dos términos "sacerdocio ministerial" y "ministerio sacerdotal", y por tanto a intercambiarlos pacíficamente. Más aún, se nos encamina a preferir el segundo término al primero, sin aducir alguna justificación, o afirmando que la expresión "ministerio sacerdotal" sería más conforme con los documentos neotestamentarios y las decisiones del Concilio Vaticano II, y que respondería mejor a la problemática moderna ya sea en el campo católico como en el protestante.

En la línea de la perfecta intercambiabilidad se encuentra la Relación de la Comisión Teológica Internacional (1) la cual, al tiempo que afirma querer aportar aclaraciones —agreguemos enseguida que tales aclaraciones son, en efecto, de alto nivel científico, pero restringidas al solo campo de los documentos neotestamentarios— a la "crisis del **sacerdocio**", desde el título y casi en cada página habla solamente de "**ministerio sacerdotal**" en vez de "**sacerdocio ministerial**".

Análoga observación debe hacerse acerca del esquema enviado a estudio de las Conferencias episcopales por parte de la Secretaría del Sínodo de los Obispos en 1971 (2): esquema amplísimamente tributario de la Relación, en aquel tiempo aún no publicada, de la Comisión Teológica Internacional. A este propósito recordemos que en la asamblea general de la Conferencia Episcopal Italiana, en preparación a aquel Sínodo, se hizo notar la extrañeza de que mientras el título del esquema prometía tratar "De sacerdotio ministeriali", el contenido hablase casi exclusivamente "de **ministerio sacerdotali**".

En una intervención en el Sínodo de 1971, el llorado Card. A. Dell'Acqua, vicario de la diócesis de Roma, tuvo a bien destacar que "de las

(1) *Le ministere sacerdotale*, ed. Cerf, 1974. Se trata de un estudio prevalentemente exegético bíblico; se sabe que en la S. Escritura el sacerdocio ministerial emerge más en el plano del ejercicio de los ministerios que en el plano ontológico del carácter.

(2) *De sacerdotio ministeriali. Lineamenta argumentorum de quibus disceptabitur in secundo Coetu generali*, Typ. Polygl. Vat. 1971.

dos fórmulas 'sacerdocio ministerial' y 'ministerio sacerdotal', que recurren en el texto (del esquema) y que serían felizmente complementarias, es preferible la primera, puesto que subraya la noción de sacramento y la participación en el sacerdocio de Cristo, mientras que la segunda destaca más bien el ejercicio del oficio y de las facultades sacerdotales" (3).

Es menester, pues, conservar la distinción entre las dos expresiones que no son perfectamente sinónimas: distinción, por otra parte, que como observaba al Sínodo Mons. Echarren Ysturis, obispo auxiliar de Madrid, no es contraposición (4).

Un atento examen del documento definitivo salido del Sínodo de los Obispos en 1971 (5) lleva a la conclusión de que la distinción de los dos términos ha sido generalmente aceptada. Por tanto, con la expresión "**sacerdotium** ministeriale" y, alguna vez, más simplemente, "**sacerdotium**", se ha querido indicar toda la realidad sacra (mística y visible, interior y exterior, ontológica y operativa) que hace de un bautizado un ministro de Cristo y de la Iglesia, o al menos la realidad mística, ontológica, sacramental que subyace y sostiene la función ministerial; en cambio con la expresión "**ministerium** sacerdotale", o "**ministerium** pastorale" o, a veces, más simplemente, con "**ministerium**" se ha querido indicar, a guisa de pars in toto, sólo las funciones o actividades externas, visibles, del sacerdote.

LA TERMINOLOGIA DEL VATICANO II

Ciertamente, la distinción entre sacerdocio y ministerio no opera, según la concepción católica, ninguna vivisección, ninguna dicotomía, y mucho menos ninguna contraposición. De hecho, no puede existir ministerio sacerdotal que no esté sostenido, legitimado, dotado de eficacia como instrumento de la acción salvífica de Cristo, por la subyacente realidad mística del sacerdocio jerárquico. Ni, por otra parte, puede existir sacerdocio jerárquico que no esté destinado, por voluntad misma de Cristo, a obrar en específicas funciones ministeriales para la edificación de la Iglesia, su cuerpo místico.

Sin embargo, hay que preguntarse seriamente si, en un tiempo de tanta confusión como el nuestro, ayuda a la claridad de las ideas el uso intercambiable entre "sacerdocio" y "ministerio" y, peor aún, la preferencia o la exclusividad que ciertos autores están dando a "ministerio".

El P. De Rossa S. J. observaba que el Sínodo de 1971 ha elegido

(3) Cf. *Osservatore Romano*, 6 oct. 1971, p. 2, col. 4.

(4) *Ibid.*, col. 7.

(5) *SYNODUS EPISCOPORUM, De sacerdotio ministeriali*, Typ. Polygl. Vat. 1971.

el título "De sacerdotio ministeriali" justamente para descartar el de ministerio sacerdotal, "como había sido propuesto, recientemente, con el fin de poner de relieve el carácter 'funcional', más que 'ontológico' del sacerdocio" (6). Estoy convencido, justamente, de que la sustitución de "sacerdocio ministerial" por "ministerio sacerdotal" no es solamente cuestión de novedad de formulación, sino que conduce también, objetivamente, y salvando las intenciones de los que la proponen, a una variación de contenido.

El hecho de poner in recto y sustantivar el **operari** del sacerdote (= ministerium) y el hecho de poner in obliquo y adjetivar su **esse** (= sacerdotale) favorece el deslizamiento hacia una concepción meramente funcional del sacerdocio, típica del protestantismo. La crisis actual del sacerdote es, sobre todo, crisis de identidad. Para resolverla, se le debe decir ante todo quién **es**; y luego se le dirá qué debe **hacer**. El no es sacerdote **porque** cumple algunos ministerios específicos; sino que cumple algunos ministerios específicos **porque** es sacerdote.

Paso ahora a examinar, entre las motivaciones que se aducen en favor de la expresión "ministerio sacerdotal", aquella que me parece la más especiosa pero la menos consistente. La preferencia por "ministerio sacerdotal" —se dice— estaría en línea con la letra y el espíritu del Vaticano II. A mí me parece, en cambio, poder afirmar exactamente lo contrario.

Para ilustrar el sacerdocio ministerial o jerárquico el Vaticano II, como se sabe (7), ha revalorizado la categoría de "misión", que es mucho más profunda y más rica que la de "ministerio". La semántica del Vaticano II, por desgracia, no es siempre constante; por eso no es lícito extraer deducciones de carácter teológico de una estadística numérica del uso que el Concilio hace de vocablos como "sacerdos" o "presbyter", "sacerdotium" o "ministerium", etc. (8).

Es menester, en cambio, examinar el texto y el contexto de cada vocablo. Es lo que haremos enseguida, en relación a "sacerdotium ministeriale" y "ministerium sacerdotale" en cada uno de los documentos conciliares.

Dejemos de lado los documentos SC, IM, DV, DH, GS porque no contienen nada que nos pueda ayudar específicamente en nuestra investigación.

En el Decreto "Orientalium Ecclesiarum" (= OE) se afirma que

(6) *Civiltà Cattolica*, n. 2919, 5 febrero 1972, p. 230.

(7) Cf. LUIGI M. CARLI, *Culto o missione? Riflessioni sul sacerdozio ministeriale* en AA. VV., "Studi e ricerche", Istit. Padano d' Arti Grafiche, Rovigo, 1971, pp. 19-65.

(8) Según X. OCHOA, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*, Roma, 1967, en los documentos del Vaticano II el vocablo "ministerium" aparece 191 veces; "minister" 49 veces; "ministerialis" 3 veces; "presbyter" 145 veces; "presbyteratus" 6 veces; "sacerdos" 139 veces; "sacerdotium" 43 veces; "sacerdotalis" 59 veces.

entre los Orientales separados se ha conservado, como entre nosotros, "sacerdotium validum" (24/486); se apunta, por tanto, sobre la noción de sacerdocio en lugar de la de ministerio. Por lo demás, en OE 6/4662, la expresión "apostolicum **ministerium**" es sinónimo de ejercicio del apostolado, en general.

También el Decreto "Unitatis redintegratio" (= UR) recuerda que los hermanos separados del Oriente, por razón de la sucesión apostólica, entre los verdaderos sacramentos tienen "**Sacerdotium** et Eucharistiam" (15/549). En UR 22/567 la falta del sacramento del Orden entre los protestantes aparece indicada como la principal razón por la cual no han conservado la genuina e íntegra sustancia del Misterio Eucarístico. Puesto que, inmediatamente después, el texto conciliar concluye que también la doctrina de los "**ministeria** Ecclesiae" debe ser objeto del diálogo entre católicos y protestantes, se puede deducir que UR hace entrar el sacerdocio entre los "ministerios" de la Iglesia.

El Decreto "Christus Dominus" (= CD) no contiene explícitamente ninguna de las dos expresiones que nos ocupan. Afirma empero CD 28/647 que todos los presbíteros con el obispo "unum **sacerdotium** Christi participant et exercent". Y todas las veces que el Decreto habla de "**ministerium** pastorale" (CD 27/644 para los obispos; CD 30/659 para los presbíteros), de "**ministerium** salutis" (CD 23/631; 35/670), o simplemente de "ministerium" (CD 23/630 para los obispos y presbíteros; CD 16/611 para los presbíteros; CD 16/605 para los diáconos) el contexto exige que la expresión se entienda del ejercicio concreto de las funciones episcopales, presbiterales y diaconales.

En el Decreto "Perfectae caritatis" (= PC) se encuentra una sola vez la expresión "**ministerium**" sacerdotale" (10/734) con el clarísimo significado de ejercicio concreto de las funciones de los sacerdotes.

En el Decreto "Optatam totius" (= OT) prevalece absolutamente el concepto de sacerdocio en su globalidad: es llamado "sacerdotium" (2/773; 9/790; 12/798; 18/812), o "sacerdotium catholicum" (proemio/771), o "Christi sacerdotium hierarchicum" (2/775). En consecuencia, con el adjetivo "sacerdotal" se califica diversas realidades como: la vocación (2/776), la formación (título, proemio/771; 1/772; 4/780; 22/817), la vida (9/791; 22/817), la caridad (2/773), la obediencia (9/790), el celibato (10/792), las funciones (6/784) de los presbíteros.

En cambio, la expresión "**ministerium**" (1/772) o "sacrum **ministerium**" significa el ejercicio concreto de las diversas funciones, o de una función sola expresamente especificada (4/780); mientras que "**ministerium sacerdotale**" (10/792; 14/800; 16/805; 22/818) o "**ministerium sacerdotum**" (proemio/771) indica el ejercicio concreto de todas las funciones propias de los sacerdotes.

En el Decreto "Gravissimum educationis" (= GE) se encuentra la expresión "**ministerium sacerdotale**" (11/847) en el sentido de ejercicio concreto de todos los oficios sacerdotales y "**ministerium sacerdotum**" (7/835) aplicada al caso específico de la enseñanza de la doctrina cristiana.

En el Decreto "Apostolicam Actuositatem" (= AA) faltan las dos fórmulas de las que aquí nos ocupamos. Cuando empero el Decreto habla de una "debita **ministerii** libertas" (1/913) que en algunas partes del mundo es negada a los sacerdotes, o afirma que "apostolatus laicorum et **ministerium** pastorale (cleri) mutuo se complent" (6/933) es obvio que la palabra "ministerium" significa solamente el ejercicio concreto de las funciones sacerdotales.

Debemos ahora dedicar mayor espacio a la Constitución dogmática "Lumen gentium" (= LG) y al Decreto "Presbyterorum ordinis" (= PO), ya porque tratan expresamente de nuestro tema, ya porque son sobre todo estos documentos conciliares los invocados por los fautores de la tesis que nosotros desaprobamos.

LA CONSTITUCION DOGMATICA "LUMEN GENTIUM"

En LG la expresión "**sacerdotium ministeriale** seu hierarchicum" es empleada una sola vez, junto al derivado "sacerdos ministerialis", y precisamente en el lugar clásico de la comparación y de las relaciones con el "sacerdotium commune fidelium" (10/312). De aquí la importancia teológica del texto. Es notable, ante todo, que para la comparación con el sacerdocio común de los fieles no se asuma la categoría del "ministerium", sino la del "sacerdotium"; y con razón. Efectivamente, para una confrontación válida con la realidad ontológica del sacerdocio de los fieles, consistente en el carácter bautismal, convenía asumir la realidad no menos ontológica del carácter "ordinal" del sacerdocio jerárquico. La confrontación habría resultado equívoca, por no decir imposible, si se hubiese recurrido a la categoría del "ministerium". Por otra parte, LG refiere siempre el sacerdocio de los obispos y de los presbíteros al "sacerdotium" (nunca al "ministerium") de Cristo, el cual es constantemente designado como "summus atque aeternus Sacerdos" (cf. 5/290; 28/354; 41/391.393), o bien "Pontifex summus" (21/334), "unicus Mediator" (28/354; 41/392) (9).

De los obispos se dice que han sido elegidos "**ad plenitudinem sacerdotii**" (41/391). De los presbíteros se dice que son "**sacerdotali** honore coniuncti" (28/354) a los obispos, y que "ad Evangelium praedicandum fidelesque pascendos et ad divinum cultum celebrandum consecrantur, ut veri **sacerdotes** Novi Testamenti" (28/354). Por lo cual

[9] En SC 8/13 la expresión "Christus... sanctorum minister (gr. leitourgós) et tabernaculi veri" está tomada de Hebr. 8,2. En LG 28/354 la expresión, referida a Cristo, "qui omnium minister (gr. diákonos) factus est" está tomada de S. Policarpo, Ad Phil. 5.2.

se les recomienda conservar el "communio **sacerdotalis** vinculum" (41/392).

Aquí la expresión "**sacerdotium**" es entendida en su globalidad: elementos interiores y exteriores, y estos últimos en la totalidad de los así llamados "tria munera" (10).

En LG la expresión "**ministerium** sacerdotal" se encuentra una sola vez, en el sentido de ejercicio concreto de los "tria munera", allí donde se recuerda a los presbíteros que ellos, en su conducta cotidiana, deben mostrar a todos "faciem ministerii vere sacerdotalis et pastoralis" (28/357).

"**Ministerium**" (o en plural: "ministeria") sin ulterior precisión, atribuido a los Apóstoles (20/332), a la jerarquía en general (18/328; 20/332), a los obispos (20/333; 24/342; 26/348; 28/354; 41/391) y a los presbíteros (28/354) significa el conjunto del ejercicio concreto de los "tria munera". Pero "ministerium" o "diakonia" o "munus" puede significar también el ejercicio concreto de cada uno de ellos: sea para los obispos (25/344; 26/350) como para los presbíteros (28/354.355).

La fórmula "**summi sacerdotii ministerium**" que se encuentra en LG 22/336 aplicada a los obispos —fórmula que podríamos decir "compuesta" porque une los dos sustantivos "sacerdotium" y "ministerium"— indica el sacerdocio episcopal en la globalidad de oficios. Equivale a las otras dos fórmulas: "**summum sacerdotium**" y "**sacri ministerii summa**", con las cuales, según LG 21/335, era designado el episcopado por los Padres de la Iglesia y por las antiguas liturgias (11).

La distinción entre "sacerdotium" y "ministerium" es advertible en LG 28/355, donde se afirma que "ratione **Ordinis et ministerii** omnes sacerdotes tum dioecesani tum religiosi Corpori Episcoporum coaptantur". Y si se piensa en la afinidad entre "missio" y "ministerium" (cf. LG 24/342), la distinción superior es posible encontrarla también en LG 28/355 donde entre obispo y presbíteros se afirma una par-

(10) Así se rectifica la impresión de que la "gratia supremi sacerdotii" de la que el obispo en LG 26/348 es llamado "oeconomus" se deba entender restringida al solo "munus sanctificandi". El significado global de la expresión es clarísimo en la fuente bizantina de la que está tomada, a saber, el *Euchologion* to mega, Roma, 1873, p. 139. Viceversa, la expresión "sacri cultus sacerdotes" de LG 20/333 se debe entender restringida al solo "munus sanctificandi", porque contextualmente distinta de "doctrinae magistri" y "gubernationis ministri".

(11) Dos breves anotaciones a la nota marginal n. 19 que LG 21/335 alega en confirmación del propio aserto. a) La cita "Tribuas eis... et plebem universam", tomada del *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae* (que no es otro que el *Sacramentario Gelasiano*), es una cita en este lugar no ad rem. Proviene, de hecho, de una precedente redacción de la LG en la cual se la utilizaba, entre otros documentos, para demostrar que "consecratio episcopalis, cum munere sanctificationis, munera quoque magisterii et regiminis tribuere intendit" (*De Ecclesia. Textus propositus post discussiones*. Mart. 1964. Caput III (olim II) de constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de Episcopatu. Typ. Poi. Vat. 1964, p. 30). Esta cita se debía, en todo caso, añadir como nota a las subsiguientes palabras de LG 21/335: "... quae praesertim liturgicis ritibus...". b) En el *Sacramentarium Leonianum Veronense* la fórmula consagratória dice: "Comple in sacerdotibus tuis mysterii tui summam"; así también en el *Liber Sacramentorum* de S. Gregorio Magno (cf. PL 78, 224: nótese que la cita sumaria de PL 78, 224 ha sido introducida en la última redacción de LG propuesta para la votación definitiva). Pienso que la lectura "mysterii" (del gr. en lat. = "sacramenti") sea la original: afirmaría la sacramentalidad del episcopado. En el *Sacramentario Gelasiano* (ed. Mohlberg, *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae*, Herder-Roma, 1960, p. 121) resulta, por el contrario, empobrecida: "Comple, Domine, in sacerdotibus tuis ministerii tui summam", y tal ha quedado en la fórmula de consagración episcopal aun hasta en la reforma de Pablo VI.

participación "in **sacerdotio et missione**", y en LG 28/356 donde se afirma que los presbíteros están unidos entre sí por íntima fraternidad "**vi communis sacrae ordinationis et missionis**".

Aún más marcada es la distinción en LG 29/359, donde el Concilio hace propia la afirmación de las antiguas "*Constitutiones Ecclesiae aegyptiacae*", según la cual los diáconos son ordenados "**non ad sacerdotium sed ad ministerium**". Por lo cual, obispos y sacerdotes extraen su caracterización propia del "**sacerdotium**", del cual están excluidos los diáconos, más bien que del "**ministerium**" en el cual participan también los diáconos (12).

En conclusión: para la LG "**sacerdotium**" o "**sacerdotium ministeriale**" y "**ministerium**" o "**ministerium sacerdotale**" no son sinónimos, más aún, designan realidades bien distintas, aunque no siempre separables. No se puede sin embargo negar que, en los nn. 18-29, que forman el capítulo III de la LG, aparece más frecuentemente el vocablo "**ministerium**" (17 veces) que el de "**sacerdotium**" (6 veces). Esto podría dar la impresión de que el Concilio haya querido trasladar la perspectiva de la noción de sacerdocio a la de ministerio. Pero después de cuanto hemos dicho más arriba, es preciso sostener que tal impresión es equivocada. De hecho, en la redacción del cap. III —la parte más debatida de la LG y, quizás, de todo el Concilio— la Comisión se encontró enfrentada a los conocidos problemas suscitados por la semántica de los documentos neotestamentarios y subapostólicos, la cual está toda en clave de "**ministerios**" y "**ministros**", y juzgó oportuno re-

(12) Esta doctrina podría, en nuestra opinión, aportar alguna luz sobre una cuestión que el Vaticano II no ha querido resolver. La LG 21/335 afirma que cada vez que se da, a través del sacramento del Orden, a los obispos el "**munus sanctificandi**", se dan siempre infaliblemente, también los otros dos: "**Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi munera quoque conferat docendi et regendi**". El Concilio no ha querido precisar ni el modo de este hecho, ni la naturaleza de la conexión entre el primer "**munus**" y los otros dos. De hecho, a un Padre que proponía se dijese que la "**potestas docendi et regendi**" deriva de la "**potestas sanctificandi**", y a otros diez Padres que querían se dijese "**episcopalem consecrationem conferre munus sanctificandi, quocum alia munera intime connectuntur**", la Comisión conciliar responde: "**Textus approbatus solum statuit factum generale de collatione munerum; et in quaestione de eorum inter se connectione non intrat**" (Modi a Patribus conciliaribus propositi a Commissione doctrinali exarati, cap. III de constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de Episcopatu, Typ. Poi. Vat. 1964, p. 14).

El Concilio, por tanto, no afirma que los "**munera docendi et regendi**" sean conferidos sólo y exclusivamente con el primero, por medio de una consagración sacramental. No excluye, por consiguiente, la posibilidad de que una cierta participación en el "**munus docendi**" o en el "**munus regendi**" se confiera también separadamente del "**munus sanctificandi**", con o sin trámite de consagración sacramental. El "**sacerdotium**" tiene siempre unido a sí el "**ministerium**"; el "**ministerium**", en cambio, es separable del "**sacerdotium**". En el diaconado se tiene, y ciertamente a través del sacramento del Orden, el solo "**ministerium**". En el papado, a nuestro juicio, se tiene el "**munus infallibiliter docendi**" y el "**munus regendi universam Ecclesiam**" —que son exclusivos del Obispo de Roma— inmediatamente de Dios, y no a través de la consagración episcopal; el "**munus sanctificandi**", en cambio, o se lo debe ya tener por precedente consagración episcopal para alguna iglesia particular, o se lo debe recibir por consagración episcopal para la Iglesia de Roma. La cuestión teológica no ha quedado resuelta con la disposición práctica dada por Pablo VI (Constit. Ap. Romano Pontifici eligendo, 1º oct. 1975) según la cual: "**Post acceptionem, electus qui episcopali ordinatione iam pollet, est illico Romanae Ecclesiae Episcopus, simulque verus Papa et Caput Collegii Episcopalis; idemque actu plenam et supremam potestatem in universam Ecclesiam acquirit atque exercere potest. Quodsi electus caractere episcopali careat, statim ordinetur Episcopus**" (n. 88).

Pensamos que, por institución de la Iglesia, la colación del "**ministerium**" sin el "**sacerdotium**" podría realizarse también en otras formas y medidas, sacramentales o no. En tal perspectiva creemos que se impone la reconsideración de la famosa distinción (lo que no significa nunca oposición —como se ha querido hacer creer— ni siempre divisibilidad) entre "**potestas ordinis**" y "**potestas jurisdictionis**", que muy apresuradamente, abusando, a mi parecer, del nombre del Concilio, muchos teólogos han rechazado!

nerlo en cuenta en la exposición histórica (13). Lo cual no prejuzga en modo alguno la cuestión teológica de los contenidos reales de aquellos vocablos, que ha de resolverse con criterios diversos del histórico.

EL DECRETO "PRESBYTERORUM ORDINIS"

Queda ahora por examinar el Decreto "Presbyterorum ordinis" (= PO), el cual, según la opinión que estoy refutando, sería el documento conciliar más favorable a la perspectiva del "ministerio sacerdotal" más que a la del "sacerdocio ministerial".

El título y el texto del Decreto son en sí mismos indicativos de las exactas intenciones de quienes lo han promulgado. El proemio recuerda que ya en otros documentos el Concilio había tratado de la excelencia del Orden de los presbíteros (para más exactitud: en SC, LG, CD, OT); ahora, en cambio, atendiendo a la importancia de la misión que los presbíteros tienen que desarrollar, entre tantas dificultades, en el ámbito de la renovación de la Iglesia, se propone tratar de ello "fusius et profundius (...) ut in adiunctis pastoralibus et humanis persaepe tam funditus mutatis eorum **ministerium** sustineatur atque eorundem **vitae** melius provideatur" (1/1243). Fin, pues, eminentemente práctico y pastoral, no teológico. Y así se nos advierte, desde el comienzo, que "ministerium" y "vita" de los presbíteros serán considerados como ejercicio concreto de sus diversos oficios. El título del Decreto "De Presbyterorum ministerio et vita" está bien justificado; en efecto, indica con claridad las dos secciones del tratado, a saber: cap. II "Presbyterorum ministerium" (nn. 4-11) y cap. III "Presbyterorum vita" (nn. 12-22).

Pero antes de entrar en el desarrollo de estos dos argumentos prácticos, el Concilio ha sentido la necesidad de indicar el fundamento doctrinal y el marco existencial del ministerio y de la vida de los presbíteros. Lo ha hecho, tratando en el brevísimo cap. I respectivamente de la naturaleza del Presbiterado (n. 2) —preludio a los subsiguientes nn. 4-11— y luego de las condiciones de los presbíteros en el mundo (n. 3) —preludio a los subsiguientes nn. 12-22.

No es pues de extrañar el encontrar en PO con más frecuencia el vocablo "ministerium" que "sacerdotium"; lo requería la finalidad práctica del Decreto. Pero la distinción de significado entre los dos vocablos nos parece bien advertida y utilizada, como lo demostrará el análisis que sigue.

Digamos de entrada que la expresión "**sacerdotium** ministeriale" no se encuentra jamás empleada expresamente; mientras que la otra,

(13) "Commissio tamquam principium statuit referre testimonia omnino obiectiva, qualiter in documentis et factis exstant" (Schema Constitutionis de Ecclesia, Typ. Pol. Vat. 1964, p. 83).

"**ministerium** sacerdotale", se encuentra cinco veces, o con el significado de ejercicio global de los varios oficios (8/1267; 11/1281; 15/1294; 22/1316) o con el significado de ejercicio de cualquiera de ellos en particular (10/1277).

El Decreto distingue claramente entre "**sacerdotium**" y "**ministerium**", allí donde afirma que los presbíteros y obispos "**unum idemque sacerdotium et ministerium Christi participant**" (7/1264), y que los obispos deben tratar a los presbíteros como hermanos y amigos "**propter hanc in eodem sacerdotio atque ministerio communionem**" (7/1264). Distingue igualmente "**consecratio et missio**" (2/1245; 7/1264), "**sacra Ordinatio atque missio**" (1/1243).

Encontramos usado el vocablo "**ministerium**" o "**sacrum ministerium**" (17/1302), sin ulterior precisión, para indicar el ejercicio global de los oficios del presbítero (cf. 2/1248; 8/1267-69; 11/1281; 14/1290; 15/1294); o seguido por un genitivo de especificación (p.e. "**verbi**", "**sanctificationis**", "**gubernationis**", "**sacramentorum**", etc.: inútiles las citas porque demasiadas) para indicar el contenido de este o aquel oficio; o seguido por el genitivo posesivo "**presbyterorum**" (cf. los títulos, 1/1243; 2/1246.1247; 10/1277; 12/1284; 15/1293; 18/1304.1306; 22/1317) o "**Pastorum**" (22/1316) para indicar las personas titulares de tales ministerios.

Como se ha dicho, la fórmula "**sacerdotium ministeriale**" no se encuentra en PO ni siquiera una vez. Pero la realidad que ella significa, a saber, el "**sacerdotium**" entendido solamente como elemento místico-ontológico que sostiene y justifica el "**ministerium**", o en el sentido más amplio que comprende también el ejercicio del ministerio, no falta en verdad.

En efecto, el presbítero es llamado frecuentemente con el sustantivo "**sacerdos**" (4/1250; 6/1258; 7/1264; 8/1269; 9/1271; 11/1280; 12/1282.1285; 13/1288.1289; 16/1297.1298; 17/1300.1301; 19/1310; 21/1314; 22/1318) tout court, y se lo dice provisto de una realidad llamada "**sacerdotium**" (11/1290; 16/1296.1297) o "**sacerdotium presbyterorum**" (2/1246), que es una especial participación en el "**sacerdotium Christi**" (5/1252; 10/1277; 16/1298; 22/1317) (14) o "**sacerdotium Novi Testamenti**" (16/1298).

Este "**sacerdotium**" del que el presbítero está adornado, aun presuponiendo los sacramentos de la iniciación cristiana que confieren el sacerdocio común de los fieles, "**peculiari tamen illo Sacramento confertur, quo Presbyteri unctione Spiritus Sancti speciali caractere sig-**

(14) Referido a Cristo, el sustantivo "**sacerdotium**" comprende también los oficios profético y real, como ha observado justamente el Sínodo de los Obispos de 1971: "Cuando, por tanto, hablamos del sacerdocio de Cristo, hay que tener bien presente la realidad única, incomparable, que incluye en sí misma la función profética y real del Verbo de Dios Encarnado" (II sacerdotio ministeriale, Typ. Pol. Vat. 1971, I, 1). Por analogía, esto debe decirse también del sacerdocio participado de los ministros de Cristo.

nantur, et sic Christo Sacerdoti configurantur, ita ut in persona Christi Capitis agere valeant" (2/1246).

Es este "sacerdotium" la realidad fundamental que instaura entre los "presbyteri/sacerdotes" una "communio in sacerdotio" (8/1270), y hace de ellos "fratres in sacerdotio" (14/1292; 22/1317). A esta realidad hace referencia el Concilio para designar otras realidades que miran al Presbítero. Así, con el adjetivo "sacerdotalis" son calificados en PO: "officium" (2/1245), "praedicatio" (4/1250), "oboedientia" (7,1265), "ministerium" (8/1267; 10/1277; 11/1281; 15/1294; 22/1316), "vocationes" (tit. 10), "missio" (11/1280), "perfectio" (14/1291), "animus" (14/1291), "vita" (16/1296; 22/1315), "coelibatus" (16/1298).

Podemos pues concluir este excursus sobre los textos conciliares afirmando que ni la letra ni el espíritu del Vaticano II legitima la afirmada intercambiabilidad entre "sacerdotium ministeriale" y "ministerium sacerdotale", más aún, exigen su neta diferenciación como entre el **esse** y el **operari** del presbítero.

Quedan ahora por examinar las otras razones que se suelen aducir para justificar la preferencia acordada a la fórmula de "**ministerio**" respecto a la de "**sacerdocio**". La primera sería más bíblica que la segunda, más ecuménica, más adherida a la problemática moderna, más correspondiente a la nueva teología postconciliar.

RAZON BIBLICA

Se ha señalado, y no solamente ahora, que la semántica de los escritos del Nuevo Testamento y de los Padres subapostólicos usa la terminología sacral ("hieréus", etc.) únicamente para Cristo sacerdote y para los fieles cristianos marcados por el sacerdocio bautismal. En cambio, para indicar la múltiple actividad relacionada con la edificación de la Iglesia usa exclusivamente la categoría del "ministerio" o "servicio" (en griego: "diakonia"), y para indicar los dirigentes de las comunidades cristianas usa exclusivamente una terminología tomada del vocabulario profano (p. e. "episcopi", "presbyteri", "jefes", "presidentes", etc.).

El hecho es innegable, pero se limita tan sólo a los dos o tres primeros siglos de la Iglesia; luego, las cosas cambian. De todos modos, la categoría del "ministerio" o "servicio" es tan vasta y diferenciada (va del simple servir la mesa o contribuir a una colecta hasta dar la propia vida en testimonio de Cristo) que no es suficiente, por sí sola, para indicar el contenido propio de las diversas actividades "ministeriales", ni, mucho menos, para indicar si, en base a aquellas actividades, hay o no una específica realidad ontológica, la cual en cambio queda claramente significada por el vocablo "sacerdocio".

En una situación de implantación de la Iglesia existían motivos plausibles que aconsejaban la terminología entonces adoptada. En efecto, era preciso mantener las debidas distancias, hasta en el léxico, respecto del sacerdocio de las religiones paganas donde el "hieréus" se encargaba tan sólo del culto sacral, pero no de un magisterio doctrinal y de una función de guía, y asimismo respecto del sacerdocio del judaísmo, donde el "hieréus" no era ya ni doctor de la Ley ni jefe de la comunidad. Era preciso, sobre todo, hacer converger la atención sobre el nuevo sacerdocio de la Nueva Alianza, donde el verdadero, único e indefectible "hieréus" —y, además, con sentido global de mediador del culto, de profeta y de pastor— es sólo Jesucristo, Hijo encarnado de Dios, mientras que los otros hombres que El había elegido, por cuanto continúan en el tiempo y difunden en el espacio su misión salvífica, no son sino sus instrumentos ministeriales.

La extensión, más aún, el hecho de reservar casi exclusivamente la terminología sacral para designar a los hombres (obispos y presbíteros) que ejercen, en nombre y por autoridad de Cristo, los tres ministerios de la predicación del Evangelio, de la santificación y de la guía pastoral de las comunidades eclesiales, llegó en un segundo momento, a saber, cuando, cesado el peligro de la confusión ideológica, la Iglesia aplicó su propia reflexión sobre aquel de los tres ministerios que es el fundamento y el vértice de los otros dos, o sea sobre el ministerio de la santificación, y de él sacó el término "hieréus", aplicándolo también a los obispos y a los presbíteros.

Ahora bien, querer retornar hoy a la terminología bíblica, dejando de lado las precisiones y profundizaciones de muchos siglos de especulación teológica y de praxis eclesial, no sería, a mi juicio, un progreso en claridad y densidad, sino más bien un riesgo de empobrecimiento conceptual.

RAZON ECUMENICA

Para dar la preferencia a "ministerio" respecto a "sacerdocio" se invoca también el ecumenismo. Pero se trata de un ecumenismo sospechoso porque tal propuesta, si bien agrada bastante a las iglesias nacidas de la Reforma protestante, no agrada en modo alguno a las iglesias de la Ortodoxia oriental que concuerdan, en esto, con la Iglesia Católica.

Se sabe que el protestantismo, mientras da la calificación de "sacerdotes" a todos los bautizados indistintamente, reserva la de "ministros" (nunca dice, empero, "ministros sacerdotales") sólo a los bautizados afectados a la predicación, al servicio del culto y a la presidencia de la comunidad, excluyendo empero que sean titulares de un sacer-

docio especial, diverso del bautismal, y conferido mediante un especial sacramento de institución divina. Con todas las consecuencias que de ello se derivan: el "ministerio" es una mera deputación externa de parte de la comunidad y para el servicio de la comunidad, que se confiere a cristianos a quienes se juzga provistos de capacidad natural y profesional para cumplir determinadas funciones, deputación que no comporta ni consagración ontológica, ni carácter objetivo, ni perpetuidad, ni deberes irreversibles, ni, de por sí, el solo sexo masculino.

Ahora bien, cada vez que se ha intentado, en el campo católico, acercarse a las concepciones de los protestantes, aun cuando fuera por el generoso intento de acortar distancias, la primera cosa que se ha hecho ha sido abandonar la semántica cultural de "sacerdocio/sacerdote", reservada exclusivamente entonces al sacerdocio jerárquico de la tradición católica, y recurrir en cambio a la semántica vaga de "ministerio/ministro" tout court, o agregándole, si cabe, los adjetivos "episcopal, presbiteral, diaconal".

Así, junto al vocablo "sacerdocio/sacerdote" pelagra caer en olvido también su contenido ontológico-sacral.

Recentísimo ejemplo, bien esclarecedor, el del así llamado Concilio Pastoral Holandés de 1969, que construyó toda su "teología del presbítero" únicamente sobre la categoría de "ministerio/ministro", omitiendo, obviamente, incluso el adjetivo "sacerdotal". Este ministerio en ninguna otra cosa consistiría sino "en la misión conferida oficialmente por parte de la comunidad cristiana y en el poder de presidir a esta comunidad sobre la base del Evangelio, introduciéndola en el sentido de la vida y dándole la inspiración de todas sus actividades en este mundo". Lógica consecuencia: "no existe, en primera instancia, distinción entre 'creyentes ordinarios' y 'ministros', 'clero'; en resumen, estas diferencias no existen, cualesquiera sean los términos con los cuales hayan sido expresadas en el pasado en el seno de la Iglesia. Las diferencias son, en línea de principio, secundarias...". "Cuando se confía un encargo eclesial para tomar a su cargo uno o más de los oficios fundamentales mencionados más arriba, entonces se da ordenación para un ministerio, ordenación que se puede llamar sacramental aunque la forma exterior sea distinta de aquella a la que se está habituado" (15). ¡Estamos en pleno protestantismo!

LA PROBLEMÁTICA MODERNA

El concepto de "ministerio" —se afirma— responde más que el de "sacerdocio" a las instancias de la problemática moderna. En particular, denota mejor el espíritu de servicio que es una actitud a la cual hoy, en democracia, se es muy sensible.

(15) "La cinquième assemblée du Concile Pastoral Hollandais. Rapport sur le ministère ecclésiastique" en IDOC internacional, n. 16, 15 enero 1970, pp. 28, 23, 44.

En cuanto a la problemática moderna debemos reconocer que, también en el tema específico del que nos ocupamos, está ampliamente dominada por el secularismo, el racionalismo, el historicismo, el fideísmo imperantes.

"A muchos hoy, incluso entre los teólogos católicos, el rechazo o la despreocupación de la metafísica parecen casi un homenaje a Dios y a Su Palabra" (16). Sólo la investigación bíblica tiene valor; podemos, por tanto, desatender la Tradición y el Magisterio de la Iglesia! "Sacerdocio" huele demasiado a sacro y cultural; prefiramos, por tanto, el anodino "ministerio"! "Sacerdocio" sería una abstracción esencialista; "ministerio", en cambio, una concreción existencialista! Y puesto que la tendencia de hoy es la de medir la realidad y el valor de las cosas por su operatividad y verificabilidad, aferrémonos —se dice— en interés mismo del hombre al concepto de "ministerio" que es realidad operativa, verificable porque está ante los ojos de todos, más bien que al de "sacerdocio" que, en su núcleo esencial, es una realidad metafísica, que escapa a la verificación de los sentidos, no sujeta a los análisis psicológicos y sociológicos!

Partiendo de ciertas premisas inaceptables, el razonamiento es valedero. Ciertamente, el "ministerio" es "primum" en el orden gnoseológico; pero postula, para su justificación, el "sacerdocio" que es "primum" en el orden ontológico. Limitarse al "ministerio" significaría limitarse a lo fenoménico, a lo periférico; llevaría inevitablemente a rehusar el subyacente y precedente "misterio" del sacerdocio católico.

Extraña contradicción. Se concentra la problemática moderna del sacerdote sobre la así llamada crisis de **identidad**, sobre su "**¿quién eres?**", y luego se pretende responder a esta pregunta de fondo apelándose únicamente a su "**qué cosa debes hacer?**"! En buena lógica, se necesitaría primero establecer su ontología (= sacerdocio) y solamente después describir su deontología (= ministerio).

Luego, en cuanto al espíritu de servicio, estamos de acuerdo que hoy justamente la gente es muy sensible a ello, y que el vocablo "sacerdocio/sacerdote" no evoca esta idea. Pero tampoco el vocablo castellano "ministerio/ministro" lo evoca! No así en cambio el correspondiente vocablo griego bíblico "diakonia/diakonos" (literalmente "servicio/siervo"), que resulta traducido imperfectamente, aunque siempre en la línea semántica del griego, por el latín de la Vulgata mediante "ministerium/minister". Empero, ni en griego, ni en latín, y mucho menos en castellano, "ministerio/ministro" evoca la idea de consagración a Dios y de mediación autoritativa, que en cambio connotan los vocablos "sacerdocio/sacerdote".

(16) J. DE FINANCE, *E'ancora utile la vecchia ancella?* en *La Rivista del Clero italiano*, n. 5, mayo 1977, p. 388.

Por lo demás, el espíritu de servicio es una actitud, un estilo, una modalidad de comportamiento que debe permear la conciencia y la actividad de todos los ministros de la Iglesia, sean ellos clérigos o laicos. No puede, pues, ser tomado como caracterizante del específico servicio sacerdotal. Por otra parte, es casi imposible que un sustantivo connote también todas las modalidades propias de la realidad que significa. Y entonces, debiéndose elegir entre varios sustantivos que aparecen como sinónimos y por ende intercambiables, será necesario dar la preferencia a aquel que, ya por praxis habitual, ya por análisis semántico, expresa más de cerca la naturaleza íntima y el origen de la realidad significada. Desde este aspecto, el vocablo "sacerdocio/sacerdote" prevalece sobre "ministerio/ministro", también porque connota, aunque sea in obliquo, aquel ministerio de la santificación que es el centro y el culmen de todos los ministerios sacerdotales (17).

Con "sacerdote/sacerdocio" nos ponemos directamente en el plano teológico y cristológico —en la dimensión, diríamos, vertical— del servicio a Dios y a Cristo, e, indirecta pero necesariamente, también del servicio al Pueblo de Dios y Cuerpo místico de Cristo. Queda resaltada la iniciativa de Dios, su don de gracia concedido por medio de la Ordenación sacramental. Con "ministro/ministerio", en cambio, se corre el riesgo —que no es, por desgracia, sólo hipotético— de apuntar exclusivamente sobre la dimensión horizontal del servicio a la comunidad, vista no tanto como Pueblo de Dios y Cuerpo místico de Cristo, cuanto más bien como cualquier otra asociación de hombres, bajo el aspecto sociológico. En tal perspectiva, la "función" y la "funcionalidad" son todo: la sagrada Ordenación queda reducida a pura designación para un ministerio, designación que, por mera convención, se celebra mediante la plegaria y la imposición de las manos (Küng)! Es el mismo fenómeno reductivo que se encuentra, en ciertos teólogos y liturgistas, también en otros campos: p. e. el Bautismo, **sólo** rito de incorporación a la Iglesia; la Penitencia, **sólo** rito de reconciliación con la comunidad; la Eucaristía, **sólo** banquete comunitario, **sólo** "signo de la comunidad"; la S. Misa, **sólo** fiesta de la comunidad, etc. etc.

LOS DOS SACERDOCIOS

No se hablaría de sacerdocio "ministerial" si no hubiese brotado la necesidad de distinguirlo de otra especie de sacerdocio, precisamente el común a todos los fieles.

Desde que el Vaticano II ha vuelto a resaltar esta segunda especie de sacerdocio, se ha difundido la costumbre de individualizar con el adjetivo "ministerial" al otro sacerdocio que antes, durante muchos siglos, había sido llamado "sacerdocio" tout court, y tal se llama aún

(17) Cf. LUIGI M. CARLI, *Culto o missione?* Ver nota 7.

hoy en el lenguaje popular, en mucha literatura ascética y en no pocos documentos oficiales de la Iglesia Católica.

El de los fieles, respecto al primero, era entendido como un sacerdocio en sentido impropio y analógico. Fue Pío XII en 1947 quien indicó los motivos y precisó los límites según los cuales los bautizados "*ipsius Christi sacerdotium pro sua condicione participant*", afirmando que el pueblo cristiano "*quippe qui nulla ratione Divini Redemptoris personam sustineat, neque conciliator sit inter seipsum et Deum, nullo modo iure sacerdotali frui posse*" (18).

El mismo Romano Pontífice, en 1954, al tiempo que reconoce sin duda que los fieles tienen un "*quoddam sacerdotium*", "*altum utique et arcanum*", el cual —por primera vez en un documento oficial del Magisterio, y por una sola vez, es llamado "*commune omnium Christifidelium sacerdotium*"— afirma con fuerza que este sacerdocio "*non gradu tantum sed etiam essentia differt a sacerdotio proprie vereque dicto, quod positum est in potestate perpetrandi, cum persona Summi Sacerdotis Christi geratur, ipsius Christi sacrificium*". De hecho, "*sacerdotis munus proprium et praecipuum semper fuit et est 'sacrificare', ita ut, ubi nulla sit proprie vereque dicenda potestas sacrificandi, nec inveniatur proprie vereque appellandum sacerdotium*" (19). Por tanto, Pío XII no consideraba el sacerdocio común de los fieles como un sacerdocio verdadero y propio.

El Vaticano II, en la LG 10, habla ex professo y ampliamente del sacerdocio de los fieles tomando de Pío XII la expresión "*sacerdotium commune fidelium*" (20), y le contrapone, brevísimamente, el "*sacerdotium ministeriale et hierarchicum*". Salta súbitamente a los ojos que la alusión a esta segunda especie de sacerdocio (que para Pío XII es la primera, más aún, la única verdadera y propia especie de sacerdocio), es hecha ex abrupto, como si se tratase de una realidad ya conocida. En cambio, es ésta la primera vez que se la encuentra en la constitución dogmática LG, más aún, en todo el corpus de los documentos conciliares; y se la encuentra, además, en el contexto de la relación sobre el sacerdocio común de los fieles como en posición de enfrentamiento polémico. Para explicar tan innegable anomalía será necesario recordar que al menos hasta una cierta fase de la redacción preparatoria de la LG, el actual capítulo II, el cual trata ex professo del Pueblo

(18) Pío XII, Litt. Enc. "*Mediator Dei*", 20 nov. 1947 (AAS 1947, p. 554). En la misma encíclica el sacerdocio de los ministros sagrados es llamado una sola vez "*sacerdotium hierarchicum*", y luego siempre "*sacerdotium*" tout court.

(19) Pío XII, Alloc. "*Magnificate Dominum*", 2 nov. 1954 (AAS 1954, p. 669).

(20) Para ser exactos, Pío XII ha dicho "*sacerdotium commune omnium fidelium*"; en el primitivo esquema de la Const. LG se decía, equivalentemente, "*sacerdotium universale christifidelium*". La caída de aquel "*omnium*" constituye una primera disminución de la fórmula. Una segunda disminución se encuentra en el uso corriente que dice: "*el sacerdocio común*". Así la diferencia, originariamente establecida entre los fieles que son también ministros sagrados y los fieles que no lo son, corre el peligro de resolverse en una contraposición entre ministros y fieles laicos, como si un cristiano, al recibir el sacerdocio ministerial, perdiese el preexistente sacerdocio común a todos los fieles!

de Dios y por tanto del sacerdocio común de los fieles, figuraba como capítulo III, mientras que el actual capítulo III, que trata ex professo de la Jerarquía y por tanto del sacerdocio ministerial o jerárquico, figuraba como II. Incluso, más en concreto, el actual n. 32/366 de la LG, que habla de la distinción puesta por Cristo "inter sacros ministros et reliquum Populum Dei", en la primitiva redacción de LG estaba puesto inmediatamente antes del actual n. 10/312 de LG; y así quedaba del todo clara la referencia de LG 10/312 al "sacerdotium ministeriale" y al "sacerdos ministerialis" del cual se había tratado ampliamente antes. Luego sucedió que en la redacción definitiva de LG no fue advertida y eliminada la anomalía creada por la inversión de los capítulos II y III.

La expresión "sacerdotium hierarchicum", usada ya por Pío XII (21), es retomada por LG 10/312 en la forma ampliada de "sacerdotium ministeriale seu hierarchicum". Es esta la primera vez que un documento oficial del Magisterio usa la expresión "sacerdotium ministeriale" (con el relativo "sacerdos ministerialis"), y es también la única vez en el corpus de los documentos conciliares del Vaticano II, aun cuando esté apareada con la más usual y más clara expresión "sacerdotium hierarchicum", que será usada por el Concilio otra vez en OT 2/775, pero que luego casi desaparecerá del uso corriente (¡quizás por la... estima en que es tenida la Jerarquía!).

Aun sabiendo que ninguna formulación podrá jamás expresar plenamente toda la realidad que subyace al concepto de "sacerdocio", debemos honestamente reconocer que la expresión "sacerdotium ministeriale" no es de las más felices por su claridad y profundidad: es esto tan verdadero que el Concilio mismo juzgó que debía precisarla, mediante el agregado de aquel "seu hierarchicum". No es de las más felices por los siguientes motivos:

1º) No indica la naturaleza intrínseca de este sacerdocio, sino más bien (al par de "hierarchicum") la categoría de personas que lo poseen: los ministros, la Jerarquía. Se trata, pues, de un elemento más bien extrínseco, y necesitado de ulteriores explicaciones. Sin embargo, también la fórmula "sacerdotium commune fidelium" sufre de igual defecto: trataban de remediarlo en cierta manera las propuestas, descartadas por la Comisión, de llamarlo "incoativo", o "bautismal", o "espiritual".

2º) Derivando el adjetivo "ministeriale" de "ministerium" y no ya de "minister", se logra con ello que la expresión "sacerdotium ministeriale" quiera decir, de por sí, "sacerdotium quod est ministerium" (= "quod habet ministeria") como para contradistinguirlo de cualquier otro sacerdocio que no sea ministerio (o: no tenga minis-

(21) PIO XII, Litt. Enc. "Mediator Dei", AAS 1947, p. 553.

terios). Pero no fue esta la intención del Concilio: se lo deduce del paralelismo de confrontación con el "sacerdotium commune (omnium) fidelium". Se quería indicar directamente la categoría de las personas dotadas de este o aquel sacerdocio y, por tanto, a un sacerdocio que es **común a todos los bautizados** se ha enfrentado aquel sacerdocio que es **propio y exclusivo** de una determinada categoría de bautizados, a saber, de los **ministros** (o Jerarquía). Y entonces, por corrección semántica y para claridad de conceptos, hubiera sido menester decir en latín: "sacerdotium (proprium) **ministorum** seu hierarchicum".

3º) Una tercera imperfección de la fórmula que estamos examinando consiste en el hecho de que ella no precisa quiénes sean en concreto estos ministros, y por eso resulta una fórmula demasiado genérica.

De hecho, todo sacerdocio tiene sus ministerios y sus ministros, aun cuando no sea verdadero lo inverso de que todo ministerio tenga su sacerdocio (caso típico, el del diaconado). También el sacerdocio común tiene sus ministerios, de los que son ministros justamente los fieles; por tanto también él, en rigor de términos, es un sacerdocio "ministerial". En diversos lugares el Concilio ha reconocido a los fieles laicos sus propios "ministeria" o "ministraciones" sea en el campo del apostolado, sea en el campo de la liturgia (22): por tanto, compete también a ellos la cualificación de ministros. Esto, porque también los laicos tienen su parte en la misión de la Iglesia (23).

Sin embargo, mientras el ministerio del laico es llamado por el Concilio "ministerio" tout court o "ministerio **santo**" (24), el ministerio que corresponde a los que han recibido el Orden Sagrado es llamado "ministerio" tout court o "ministerio **sacro**" (25) o "munus **sacrum**" (26), y aquellos que lo ejercen son llamados "**sacri ministri**" (27) o "**sacrorum ministri**" (28). Por tanto, para la completa exactitud, se hubiera debido decir: "sacerdotium (proprium) **sacrorum ministorum** seu hierarchicum". Así, al menos indirectamente, se habría connotado que se trata de un sacerdocio subalterno, derivado, del cual uno es solamente ministro, esto es, instrumento de servicio.

¿Cuál, pues, la expresión más exacta para indicar este sacerdocio? El Concilio, y justamente, no ha escuchado las propuestas de llamarlo "sacerdocio **sacramental**" o "sacerdocio **consagrado**", o "sacerdocio **apostólico**", porque estas expresiones no son suficientes para ca-

(22) Cf. SC 29|41; LG 30|361; 31|367; 33|370; 35|376; 36|379; PC 8|728; 10|733; 14|746; AA 14|965; 22|996; GE 8,839; AG 15|1134; 17|1143; 40|1232.

(23) Cf. LG 31|362; AA 2|917; 5|932; AG 41|1234.

(24) Cf. PC 8|729.

(25) Cf. LG 13|320; 21|335; 26|348; 31|363; 32|367; PO 17|1302; CD 6|583; 28|647; OT 19|813.

(26) Cf. SC 86|148; LG 28|335; 37|382; Not. expl. praev. 2º|450; CD 28|649; AG 39|1227; PO 2|1247.

(27) Cf. LG 32|366; 35|377; PO 19|1307; 20|1312; OE 18|479; SC 113|205; GS 62|1532.

(28) Cf. CD 6|583; PO 13|1288.

racterizarlo. Si el sacerdocio común de los fieles hubiese sido llamado "sacerdocio **bautismal**", porque conferido mediante el Bautismo, entonces el propio de los sagrados ministros habría podido perfectamente ser llamado "sacerdocio **ordinal**" (29), porque conferido mediante el sacramento del Orden. Pero siempre se habría tratado de una indicación tomada de un elemento extrínseco: nada aún se habría dicho acerca de su naturaleza intrínseca.

Quizás, la expresión menos inadecuada para significar la naturaleza intrínseca del sacerdocio jerárquico sería la de "sacerdocio **vicario**". El sacerdocio jerárquico, de hecho, a diferencia del sacerdocio común, coloca al sacerdote en la línea de la "vicariedad", esto es, de la "representación" (en sentido pleno) de Cristo Cabeza y Esposo de la iglesia, al punto de poder tener las veces de Cristo y obrar "in persona Christi". El adjetivo "vicario", aún mejor que "ministerial", indica la relatividad, la subalternancia, la instrumentalidad del sacerdote respecto al sacerdocio de Cristo, que es y sigue siendo el único y verdadero y propio sacerdocio del Nuevo Testamento (30).

Sin embargo, la fórmula "sacerdocio ministerial", a pesar de sus imperfecciones, debe ser preferida absolutamente a la de "ministerio sacerdotal" (31) porque pone in recto el elemento sustancial del "sacerdocio", que es ante todo realidad misteriosa, consagración ontológica a Dios, participación en los poderes de Cristo en orden a una misión por cumplir: precisamente la de actualizar la obra de Cristo me-

(29) Preferiría llamarlo "ordinal" o "ordenado". Señalo el fenómeno actual de querer hacerlo entrar todo en la categoría del "ministerio", y de dividir los ministerios en "ordenados" y "no-ordenados", y estos últimos en "instituidos" (esto es, dotados de institución por parte de la Iglesia) y "no-instituidos". En los "ministerios ordenados" se incluyen el episcopado, el presbiterado y el diaconado; pero no se advierte que los dos primeros, además de ministerio, son también y sobre todo "sacerdocio", mientras que el diaconado, aun cuando conferido mediante el sacramento del Orden, es ministerio solamente, y no sacerdocio! ¿Se gana acaso en claridad con esta degradación del léxico? ¿No es una contribución, aunque sea involuntaria, a quien quiere hacer desaparecer de la figura del sacerdote su sacralidad? (cf. DANIEL OLIVIER, *I due volti del prete*, ed. Coines).

Se apela al Motu proprio de Pablo VI, "Ministeria quaedam", 15 ag. 1972, para justificar la nueva división y nomenclatura de los ministerios eclesiales. Pero aquel documento pontificio dice solamente que las ex-órdenes menores del Lectorado y Acolitado, de ahora en adelante, se llamarán simplemente "ministeria", y el hecho de conferirlos no se llamará ya "ordenación" sino "institución". No dice en modo alguno que las ex-órdenes mayores se deban llamar "ministerios" o "ministerios ordenados".

(30) Una propuesta de llamar "representativo" al sacerdocio jerárquico fue presentada a la Comisión conciliar, que aprobó su contenido, aunque no introduciendo la expresión en el texto (cf. *Schema Constitutionis De Ecclesia*, Typ. Pol. Vat. 1964, p. 43).

(31) La expresión "ministerium sacerdotale", derivando aquel "sacerdotale" de "sacerdos" y no de "sacerdotium", no puede significar "ministerium quod est sacerdotium" (o "ministerium quod habet sacerdotium"), ni, tanto menos, "ministerium ad constituendum populum sacerdotalem" (así Colson)! Significa solamente, y así lo ha entendido el Concilio, "ministerium sacerdotum". La expresión presenta las siguientes imperfecciones: 1º) El sustantivo "ministerium" es, de por sí, generalísimo; el adjetivo "sacerdotale" que debería especificarlo, no indica la naturaleza intrínseca y la extensión de tal ministerio, sino solamente la categoría de personas que lo ejercen, los sacerdotes. 2º) Pero ¿cuáles son estos sacerdotes? También los simples bautizados reciben una especie de sacerdocio, y por eso también su ministerio podría, en rigor, ser llamado "ministerium sacerdotale"! 3º) Acá el sustantivo "ministerium" llama inmediatamente la atención sobre la actividad externa del sacerdote. Ahora bien, si se quiere subrayar este solo aspecto, sin excluir el otro que es su fundamento y justificación, pase. Pero si se quiere identificar y agotar el sacerdocio en el ministerio, entonces esta terminología es inaceptablemente reductiva. Peor aún cuando, como en las expresiones "ministerium episcopal" o "ministerium presbiteral", se suprime cualquier referencia, aun indirecta, al sacerdocio.

diador, mediante su triple ministerio de Profeta, de Pontífice y de Rey, al servicio del Padre y por ende de la comunidad eclesial de los hermanos.

De estos tres ministerios, ya en Cristo, ya en sus "vicarios", lo ontológicamente preeminente es el ministerio de la santificación, es decir, el "munus" estrictamente sacerdotal (32). Este es el culmen y el centro al cual se ordenan y subordinan los ministerios de la Palabra y del gobierno. Es de fe definida (DS 1752) que el sacerdocio del Nuevo Testamento fue instituido por Jesús con las palabras "Hoc facite in meam commemorationem", y ello en orden a la Eucaristía, que es "fuente y cumbre de toda la vida cristiana" (LG 11/313), "fuente y cumbre de toda la evangelización" (PO 5/1253). Es pues aquí donde hay que poner la esencia del sacerdocio y del ministerio conferido por Jesús a los Apóstoles y, en los Apóstoles, a los otros a quienes los Apóstoles lo habrían de transmitir. Y está, por tanto, teológicamente bien fundada la multisecular costumbre de designar al sacro ministro y a su oficio exclusivamente por la "pars potior" de su ontología sacramental, que es el "sacerdocio" (33), reservando en cambio la expresión de "ministerio" a su actividad concreta.

LOS DOS CARACTERES

Mejor se establece y defiende la doctrina de fe sobre la realidad permanente e indeleble del "carácter" si se la conecta con el concepto de "sacerdocio" más bien que con el de "ministerio". De hecho, es propiamente la realidad del carácter que se pone en el plano del ser, la que excluye de la categoría del "sacerdocio" la perspectiva meramente funcional, extrínseca y transitoria que, viceversa, no se excluye, de por sí, de la categoría operativa del "ministerio".

Todo sacerdocio ontológico imprime un carácter sacro, y con su

(32) La centralidad y la preeminencia ontológica del "munus sanctificandi" respecto a los otros dos se destacan óptimamente en el obispo. El obispo, en cuanto al "munus sanctificandi" tiene, no menos que el Papa, la potestad plena y suprema y siempre libre para el ejercicio válido: posee, de hecho, la totalidad del poder estrictamente sacerdotal que Cristo ha querido participar a sus ministros sobre la tierra. En cuanto al "munus docendi" y al "munus regendi", aquella potestad que recibe mediante el Orden Sagrado, junto al "munus sanctificandi", no es libre en cuanto al ejercicio, porque no es ni plena ni suprema. No plena, porque el "munus docendi" de cada obispo no goza de la prerrogativa de la infalibilidad (cf. LG 23/345); y su "munus regendi" puede ser circunscripto dentro de determinados límites, en vista de la utilidad de la Iglesia o de los fieles (cf. LG 27/351) y para ser prácticamente ejercido necesita de la determinación canónica de parte de la autoridad jerárquica: y esto, ex natura rei, tratándose de un oficio que debe ser ejercitado por muchos sujetos, que por voluntad de Cristo cooperan jerárquicamente (cf. Not. expl. praev. n. 2/450). No suprema, porque por encima de la autoridad de cada Obispo están la del Papa y la del Colegio Episcopal.

A fortiori en el presbítero el ejercicio del "munus docendi" y del "munus regendi" es más débil que el ejercicio del "munus sanctificandi", porque aquél depende de la autoridad del propio obispo no sólo en cuanto a la licitud sino también en cuanto a la validez, a diferencia del ejercicio del "munus sanctificandi" que depende de la autoridad del obispo solamente para la licitud.

(33) Por lo demás, análogo fenómeno acaece también para el "sacerdocio común de los fieles" que se denomina a parte potiori, aunque se entiendan englobadas las tres diversas participaciones "de munere Christi sacerdotali, prophetico et regali" (LG 31/362).

misma palabra evoca instantáneamente la idea de carácter: sea el sacerdocio bautismal, sea el sacerdocio jerárquico. El carácter es postulado por el "sacerdocio", pero no es postulado, de por sí, por el "ministerio".

En nuestra opinión, es justamente el carácter ontológico del "sacerdocio" el que abre al dinamismo eficaz del "ministerio", en cuanto que es su fundamento y raíz. Nos resulta, por tanto, inexplicable cómo, justamente en nombre del dinamismo ministerial, se considera superflua y por tanto inexistente la ontologicidad del carácter impreso por el Orden Sagrado (34). ¿Cómo se salva la permanencia e indelebilidad del carácter, si se lo sitúa en el plano de la acción del ministro, que por su naturaleza no es ni permanente ni indisoluble?

Para algunos teólogos el carácter no sería otra cosa que la no-reiterabilidad de la sagrada ordenación. Pero esta opinión no concuerda con los decretos del Concilio de Florencia y del Concilio de Trento, según los cuales la no-reiterabilidad de la Ordenación sagrada es consecuencia de la naturaleza indeleble del carácter, no ya el carácter mismo: "... **unde** in eadem persona non reiteratur" (DS 1313), "... **unde** ea iterari non possunt" (DS 1600).

Para otros teólogos el carácter del Orden Sagrado consistiría en el hecho de que, como para los profetas del Antiguo Testamento, así para los sacerdotes del Nuevo el llamado apostólico, la misión correspondiente y el don correlativo del Espíritu Santo permanecen, de parte de Dios, del todo definitivos o irrevocables. Pero semejante explicación no se puede aceptar: 1º) porque parece reducir, como creen los protestantes, el sacerdocio del Nuevo Testamento al "munus propheticum", excluyendo el "munus sanctificandi" que es, en cambio, el preeminente; 2º) porque todos los dones de Dios, todos los carismas, todos los ministerios, aun los no "característicos", son sin arrepentimiento, esto es, irrevocables, de parte de Dios (cf. Rom. 11, 29), mientras en cambio, de iure et de facto, son revocables de parte del hombre y por culpa del hombre. ¿Por qué, entonces, como ha definido el Concilio Tridentino (cf. DS 1774), el carácter sacerdotal no es renunciabile de parte del hombre, una vez recibido?

El Sínodo de los Obispos de 1971 afirma que el carácter sacerdotal tiene una dimensión comunitaria, esto es, eclesial, en cuanto que "sirve para expresar el hecho de que Cristo se ha asociado irrevocablemente a la Iglesia para la salvación del mundo, y que la Iglesia misma está consagrada a Cristo de modo definitivo" y "el ministro cuya vida lleva el sello del don recibido a través del sacramento del Orden recuerda a la Iglesia que el don de Dios es definitivo" (35). Esto, quizás, podría hacer creer que el Sínodo acepta la opinión arriba enunciada, pero no es así. Efectivamente, siempre según el mismo Sínodo,

(34) Así, p.e., P. DACQUINO, *Il carattere dell'Ordine alla luce della Bibbia*, en *Rivista Biblica*, XIX, 1971, pp. 353-373.

(35) SINODO DEI VESCOVI, *Il sacerdozio ministeriale*, Typ. Pol. Vat. 1971, I, 5.

el carácter sacerdotal tiene también una dimensión personal, es decir cristológica, porque es "una realidad que configura y consagra al ministro ordenado a Cristo Sacerdote y lo hace partícipe de la misión de Cristo en su doble aspecto de autoridad y de servicio" (36). Ahora bien, el sacerdocio de Cristo es perpetuo, y por eso el carácter obrado por el sacerdocio de Cristo en el alma del ministro ordenado a guisa de poder instrumental, debe ser perpetuo, como el alma, e indeleble (37). La dimensión comunitaria, es decir eclesial, del carácter explica bien la inamissibilidad **global** del mismo de parte de la Jerarquía de la Iglesia; mientras, en cambio, es sólo la dimensión personal, es decir cristológica, del carácter lo que explica la inamissibilidad **individual** del mismo de parte de cada sacerdote: explica por qué "tal personal participación en el sacerdocio de Cristo no se pierde de ningún modo, incluso si el sacerdote, por motivos eclesiales o personales, es dispensado y removido del ejercicio de su ministerio" (38). Incluso si la Iglesia o el interesado lo quisiese, el sacerdote ordenado no podría jamás volver a ser laico (cf. DS 1774), porque su carácter "nec deleri nec auferri potest" (DS 1767).

Confrontando el carácter conferido por el Bautismo y el conferido por el Orden Sagrado, algún teólogo sostiene que solamente el primero obraría una configuración con Cristo en el plano ontológico del ser, en cuanto que el Bautismo hace del hombre una "creatura nueva", una "creatura deiforme". ¿Qué necesidad entonces, —dicen aquellos teólogos— de una ulterior configuración ontológica mediante el carácter del Orden Sagrado? Bastaría con decir que este segundo carácter es solamente una modalidad, una explicitación del primer carácter, y precisamente sobre el plano energético o dinámico. Según esta explicación, en la comparación entre los dos caracteres, resultaría perdedor el segundo, en cuanto que no sería, como el primero, un nuevo "estado de ser", sino simplemente una nueva funcionalidad. Es lógico, por tanto, que en semejante perspectiva se prefiera la denominación de "ministerio/ministro" a la de "sacerdocio/sacerdote".

Esta opinión no es aceptable por dos motivos:

1º) Ella parece confundir "ontológico" con "sustancial" cuando considera superfluo, y quizás también imposible, admitir dos simultáneas y diversas configuraciones ontológicas con Cristo, bautismal la una y la otra ordinal. Pero, según la metafísica clásica (39), todo el orden sobrenatural creado, "caracteres" sacramentales incluidos, entra

(36) SINODO DEI VESCOVI, I.c.

(37) Cf. S. TOMAS, *Summ. Theol.* III, q. 63.

(38) SINODO DEI VESCOVI, I.c.

(39) La alergia a la metafísica clásica que aprisiona a no pocos teólogos hodiernos, los induce a acusar a la tradición escolástica de "cosificar" lo sobrenatural. La acusación es injusta; la metafísica clásica es simplemente "realista", en el sentido de que todo lo que es objetivo merece el nombre de "res" (hasta el mismo Dios "summa Res"!): nombre que en latín no tiene el significado peyorativo del castellano "cosa".

en las varias categorías de los "accidentes", y no en la categoría de la "sustancia". Y también los accidentes son **entes**, es decir realidades objetivas, aunque no sean sustanciales, y por ende pertenecen con pleno derecho a lo ontológico, y pueden coexistir muchos sobre una misma sustancia.

Cuando, pues, afirmamos que también el carácter del Orden Sagrado confiere una conformación **ontológica** a Cristo Sacerdote, queremos decir que también él pone algo real, objetivo, en el alma del ordenado. No se trata de metáfora, de simbolismo, de ficción jurídica, de mera intencionalidad. El Sínodo de los Obispos de 1971 (40) la llama justamente una "**realitas signans**". Y tal realidad no es puesta fuera del ordenado (p. e. en Dios o en la Iglesia), sino en su misma alma.

2º) La opinión que estamos refutando no tiene suficientemente en cuenta la diversa naturaleza y función de uno y otro carácter, de donde proviene fundamentalmente aquella diferencia, de esencia y no solamente de grado, que el Vaticano II ha reafirmado que existe entre el sacerdocio jerárquico y el sacerdocio común de los fieles.

Los dos caracteres tienen en común cuanto sigue:

a) Pertenecen entrambos a la categoría de la "qualitas", y más precisamente a la especie de la "potentia" espiritual sobrenatural. Son de hechos "capacidades" directamente ordenadas a la operación; por su naturaleza las potencias son permanentes, mientras que las respectivas operaciones son transeúntes.

b) Inhieren entrambos no en la sustancia del alma, sino en sus potencias naturales.

c) Son una "virtus instrumentalis" derivada de la "virtus principalis" de Cristo Sacerdote. Ella "directe quidem et propinque disponit animam ad ea quae sunt divini cultus exsequenda" (41). Y puesto que la "virtus instrumentalis magis attenditur secundum conditionem principalis agentis... non propter sui perfectionem sed propter perfectionem Christi, a quo derivatur character, sicut quaedam instrumentalis virtus" (42), se sigue de ello que el carácter es inamisible y permanente. La gracia santificante, en cambio, si bien es una "qualitas" que reside en la sustancia misma del alma, y no en sus potencias, y sea ontológicamente más excelente que el carácter, es amisible, en cuanto que se encuentra en el alma "sicut quaedam forma habens esse completum in ea... Forma autem completa est in subiecto secundum conditionem subiecti. Et quia anima est mutabilis secundum liberum

(40) SÍNODO DEI VESCOVI, I.c.

(41) S. TOMAS, *Summ. Theol.* III, q. 63, a. 4.

(42) S. TOMAS, *Summ. Theol.* III, q. 63, a. 5, ad 1.

arbitrium, quamdiu est in statu viae, consequens est quod gratia insit animae mutabiliter" (43).

d) Entrambos caracteres pueden existir también sin la gracia santificante, sea en el momento en que se confiere el sacramento (= los casos de bautismo y de orden sagrado válido pero informe), sea después.

Los dos caracteres difieren entre sí por lo que sigue:

a) En el Bautismo el efecto principal e inmediato del sacramento es la gracia santificante (44) la cual produce la regeneración interior consistente en la ablución del pecado y en la dación del ser deiforme ("consortium divinae naturae", 2 Pt. 1, 4) y cristiforme ("conformes fieri imaginis Filii sui", Rom. 8, 29). El carácter es efecto no principal del Bautismo. En el Orden Sagrado, en cambio, el carácter es efecto principal, directo e inmediato del sacramento, con la consecuencia "quod ipse character interior sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis" (45).

b) Los caracteres conferidos por los dos sacramentos, aun haciendo referencia al mismo sacerdocio de Cristo, son entre sí esencialmente diferentes. Ciertamente, también los simples bautizados son consagrados a Dios, ungidos por el Espíritu Santo, para cumplir una misión cristológica (46). Pero su carácter bautismal los hace idóneos para cumplir acciones que son esencialmente diversas de aquellas para las que habilita el carácter conferido por el sacramento del Orden. Este segundo carácter, en efecto, pone al sacerdote jerárquico al servicio de Cristo en la línea de su mediación sacerdotal física y moral, ascendente y descendente, cual "vicario" y "representante" de Cristo Cabeza y Esposo de la Iglesia: en esa línea, a saber, donde la potestad y la autoridad del Verbo Encarnado se ejercen mediante la instrumentalidad del ministro sobre todo con el "munus sanctificandi". Por ello, con el carácter, el ordenado recibe poderes especiales —que el bautizado no recibe— de modo que pueda obrar eficazmente "en la persona de Cristo Cabeza" (PO 2/1246), "en nombre y con la potestad de Cristo" (LG 35/374; AA 2/917), "con la autoridad de Cristo" (LG 25/344).

El carácter bautismal, en cambio, no confiere en modo alguno aquellos poderes y aquella autoridad, ni siquiera en raíz; no coloca en modo alguno al bautizado en la línea de la mediación de Cristo; no habilita en modo alguno para representar "públicamente" (PO 2/1245) ni a Cristo ni a la Iglesia. Podríamos decir que el carácter bautismal

(43) S. TOMAS, *Summ. Theol.* III, q. 63, a. 5, ad 1.

(44) S. TOMAS, *Summ. Theol. Suppl.* q. 34, a. 2, ad 2.

(45) S. TOMAS, *Summ. Theol. Suppl.* q. 34, a. 2, ad 1.

(46) Cf. LG 10/311; 11/313; 12/316; 31/362; 34/373; 44/404; PC 5/719; AA 3/918.

coloca al sujeto en la línea de la "fraternidad de Cristo" y de la "filiación adoptiva del Padre".

c) Aún más evidente resulta la diferencia esencial entre los dos sacerdocios y, más todavía, de los dos correspondientes caracteres, si se considera la diferencia esencial entre los dos tipos de sacrificios que responden a los dos sacerdocios. Recuérdese, a este propósito, la teoría general ampliamente desarrollada por la Epístola a los Hebreos, según la cual la comparación entre los diversos tipos de sacerdocio se mide sobre el metro de los respectivos sacrificios. Ahora bien, el carácter del sacerdocio bautismal habilita para un culto solamente espiritual, y ofrece sacrificios solamente espirituales (cf. LG 34/373). Viceversa, el carácter del sacerdocio jerárquico habilita para un culto sacramental, esto es, tiene valor intrínseco *ex opere operato Christi*, vértice y centro del cual es la renovación incruenta, en la S. Misa, del sacrificio de la Cruz, realizada y ofrecida por el sacerdote ministerial "en la persona de Cristo y en nombre de todo el pueblo" (LG 10/312).

d) El carácter bautismal es perfectamente igual para todos los bautizados: ello significa que el sacerdocio de los fieles no es jerárquico porque no admite grados. El sacerdocio ordinal, en cambio, es jerárquico: dentro del mismo sacerdocio ministerial existen grados —de aquí la Jerarquía. Está la plenitud del sacerdocio en los sacerdotes "primi ordinis", que son los Obispos: ellos luego lo comunican a los sacerdotes "secundi ordinis", esto es a los presbíteros, en grado más restringido y subordinado (cf. PO 2/1245).

e) Los dos tipos de carácter y sacerdocio presuponen vocaciones y por tanto misiones diversas. La vocación al bautismo, y la consiguiente misión en la Iglesia, es universal e indiscriminada, a semejanza de la voluntad salvífica de Cristo (cf. 1 Tim. 2, 4). Por el sacerdocio jerárquico, en cambio, se da una vocación estrechamente preferencial y particular, una verdadera "elección" de parte de Cristo (cf. Jo. 15, 16; Hebr. 5, 4-5): de aquí la diferente posición y misión de los ordenados en la Iglesia. Esta "distinción puesta por el Señor entre los sagrados ministros y el resto del Pueblo de Dios" (LG 32/366) es consagrada por la diversidad del carácter que ellos reciben a través de los diversos sacramentos del Bautismo y del Orden Sagrado.

Las consideraciones arriba expuestas llevan a excluir que el sacerdocio ordinal, con su carácter y sus especiales poderes, pueda considerarse contenido virtualmente, casi como en germen, en el sacerdocio bautismal. No puede configurarse como "una especificación sacramental del sacerdocio bautismal", como "un nuevo y particular modo de desarrollo de la vocación bautismal", como "un momento emergente del estado profético y sacerdotal de la Iglesia". Son dos realidades esencialmente diversas.

Nuevamente se confirma, por fin, que el análisis del carácter sacramental del Orden se vuelve difícilmente aceptable si se lo empalma con la categoría del "ministerio" más bien que con la del "sacerdocio".

Mons. LUIGI M. CARLI
Arzobispo de Gaeta - Italia



DOCUMENTO

SANTA TERESA DEL NIÑO JESUS Y EL SACERDOTE

Tomamos este texto del "Proceso de Beatificación y Santificación" de Santa Teresa del Niño Jesús (Tomo I, **Proceso informativo ordinario**, Teresianum, Roma, 1973, pp. 508 ss.) donde un prominente testigo, cuya breve biografía nos ofrecen las mismas Actas oficiales, da testimonio de la especial protección que ejerce la Santa en relación con los sacerdotes.

TESTIGO XXIII

ANATOLE-ARMAND-MARIE FLAMERION, S. J.

Nació en París el 7 de octubre de 1851. Entró en la Compañía de Jesús, enseñó durante diez años en diversos colegios, consagrándose también a la predicación, y fue nombrado director en "Villa Manresa", casa de retiros situada en Clamart, cerca de París. Estaba allí bien ubicado para darse cuenta del profundo atractivo ejercido sobre los sacerdotes por Sor Teresa del Niño Jesús. Sucedió en 1909 al Padre de Haza como exorcista de la diócesis de París.

El Padre Flamérion subraya con cuanta prudencia es necesario medir las palabras de los obsesos.

Recordemos que la Madre Inés había escrito el 12 de enero de 1911 al Padre Postulador: "Recibimos cada vez más cartas de todos lados que testimonian la confianza que inspira la intercesión de nuestra hermanita; ella continúa curando cuerpos y convirtiendo almas. El demonio, en los exorcismos, se ve obligado a reconocerlo. Un Padre jesuita muy serio, me escribía recientemente y en confidencia sobre ello: "La Providencia y la obediencia me han confiado la misma misión que al venerado Padre de Haza y Sor Teresa del Niño Jesús se muestra muy poderosa en las luchas de las cuales estoy encargado contra el espíritu maligno. Repetidas veces el demonio, atemorizado y forzado a hacer la humillante confesión de ello, ha exclamado, mostrando un punto del horizonte: "¡Ah! ¡hela ahí!" — "¿Quién?" — "¡La pequeña carmelita!" — "¡Di su nom-

bre!" — "¡Teresa del Niño Jesús!" — Y en otra oportunidad, agregó furioso: "¡Ella está allí, la pequeña comilona de sacerdotes! ¡Oh! ¡cuántos de ellos me ha arrancado!" (Archivo general de la Orden Carmelita Descalza, 398d:9).

El Padre Flamérion depondrá también en el Proceso Apostólico el 25 de agosto de 1916.

El presente testimonio ha sido dado el 3 de abril de 1911, en el curso de la 74ª sesión.

* * *

"Me llamo Anatole-Armand-Marie Flamérion, nacido en París, parroquia San Francisco Javier, el 7 de octubre de 1851, del legítimo matrimonio de Nicolás Alexandre Flamérion, empleado en la ciudad de París, y de Louise Adélaïde Charlotte Sicart. Soy religioso profeso de la Compañía de Jesús. Estuve dedicado durante quince años a la enseñanza en un colegio y simultáneamente a las obras y a la predicación; luego, hasta 1900, estuve dedicado especialmente a la predicación. En esta época fui llamado a dirigir la casa llamada "Villa Manresa", en Clamart, diócesis de París, donde se dan tandas de retiros sacerdotales. Desde hace dieciocho meses, he sido designado por Monseñor el Arzobispo de París para ejercer en esa diócesis las funciones de exorcista".

* * *

"No he conocido a la Sierva de Dios si no es por la lectura de la "Historia de un alma" y por otra parte no me serviré de esta obra en mi deposición. Los detalles que debo hacer conocer al tribunal se refieren a gracias obtenidas por la Sierva de Dios, después de su muerte, y yo los he conocido por medio de mi observación personal en el ejercicio de mi ministerio, sea de exorcista, sea también de director de los sacerdotes en los retiros que ellos vienen a hacer en la "Villa Manresa".

* * *

"Hacia 1906 hice una lectura muy rápida, superficial e incompleta de la "Historia de un alma", y saqué de ella una impresión más bien desfavorable; esta biografía me parecía amanerada y pueril. Algunos años después, en 1909, enterándome por personas graves y muy cristianas de que la lectura de ese mismo libro les había hecho mucho bien, me decidí a hacer un estudio reflexivo de él, y mi primera impresión cambió completamente. Encontré allí una espiritualidad muy profunda y muy fuerte. Por otro lado constaté, sea

por medio de sacerdotes u otras personas que yo dirigía, sea por mí mismo, gracias preciosas obtenidas por intercesión de la Sierva de Dios. Desde ese tiempo, tengo por la Sierva de Dios una gran devoción y espero que el Proceso de su beatificación tenga un feliz término".

* * *

"Para la inteligencia de lo que tendré que decir de la Sierva de Dios, debo exponer en pocas palabras lo que se llama la "Obra de la Madre Misericordiosísima y de las Víctimas del Corazón de Jesús". Para venir en ayuda de la Iglesia y de las almas contra un desencadenamiento particularmente temible de los demonios, a los cuales el Soberano Pontífice León XIII hace alusión en la oración que ha prescripto decir luego de la Misa, la Santísima Virgen, "Madre Misericordiosísima", ha elegido un cierto número de "víctimas voluntarias" sobre las cuales el demonio recibe un poder especial de posesión y que, por su generosidad en soportar y en ofrecer a Nuestro Señor esas terribles pruebas, desgastan la potencia de los demonios y así sirven a la Iglesia, preservando o librando a otras almas. El Padre de Haza, mi predecesor en la función de exorcista, función que él desempeñó durante treinta y seis años, reconoció este plan misericordioso en el ejercicio mismo de su ministerio. Habiendo sido su "socio" durante nueve años en esta función de exorcista oficial, y después su sucesor desde 1909, yo mismo he constatado por múltiples hechos la realidad de ese designio. En 1900, el Reverendo Padre de Haza hizo presentar al Santo Oficio, por Monseñor el Arzobispo de Tours, una relación de las constataciones que él había hecho. En 1901, el Santo Oficio respondió a Monseñor el Arzobispo de Tours en estos términos: "Se ha encontrado esta obra interesante en sumo grado; todo lo que allí se relata es conforme a la doctrina de la Iglesia. Se ha particularmente notado que todo el conjunto está en conformidad con aquello que suponen las oraciones prescriptas por el Santo Padre sobre una especie de desencadenamiento de los demonios".

* * *

"Debo señalar además que los autores de teología mística reconocen que en el curso de los exorcismos, los demonios se ven frecuentemente obligados, a despecho mismo de su tendencia a la mentira, a confesar, para propia confusión, verdades que interesan a la gloria de Dios y al bien de las almas; estos mismos autores dan reglas seguras para discernir la verdad de la mentira entre esas diversas afirmaciones. Hay asimismo reglas seguras, sancionadas por la Iglesia, para reconocer los efectos divinos en las almas y distinguirlos de los fenómenos de imaginación. Ahora bien, en el



VICTOR DELHEZ

"De nuevo le llevó el diablo a un monte muy alto, y mostrándole todos los reinos del mundo y la gloria de ellos, le dijo: Todo esto te daré si de hinojos me adorares" (Mt. 4, 8-9).

ejercicio de mi ministerio de exorcista, he reconocido, sin poder dudar de ello, sea por confesión de los demonios, siempre concordantes en exorcismos múltiples, pronunciados sobre personas diversas, totalmente desconocidas entre sí, sea por las declaraciones conformes de estas mismas almas bajo la acción divina, yo he reconocido, digo:

1º. Que la Santísima Virgen ha orientado la "Obra de las Víctimas", de la cual he hablado antes, muy particularmente hacia la santificación de los sacerdotes y la reparación de los ultrajes hechos a Nuestro Señor en la Sagrada Eucaristía, por los sacerdotes indignos.

2º. Que en esta obra de misericordia y de amor, emprendida para la santificación de los sacerdotes, la Santa Virgen ha asociado a sí, de una manera muy especial, a la Sierva de Dios Teresa del Niño Jesús, la cual se emplea: 1º en ayudar a aquellos que trabajan en la santificación de los sacerdotes; 2º en librar a los sacerdotes de los demonios que los tientan o incluso los dominan, encadenando a estos demonios a las singulares "Víctimas" cuyas virtudes los atormentan y los reducen a la impotencia.

3º. Que los demonios temen como particularmente contrarios a sus empresas y favorables al progreso de las almas, los actos de obediencia, humildad, pequeñez, abandono confiado y amor, hechos según el espíritu del "Caminito" de Sor Teresa.

En apoyo de estas aserciones, he aquí, entre muchos otros, algunos de los hechos que he anotado:

A) El demonio ha declarado, por boca de varios posesos, completamente desconocidos entre sí, que Sor Teresa del Niño Jesús me asiste en mi ministerio, precisamente porque me ocupo de la santificación de los sacerdotes. "Teresa te estaba preparada desde hace largo tiempo — Es ella quien dirige tu brazo — Es la Virgen quien te la ha enviado" (exorcismo del 20 de enero de 1910 sobre J..., París). "Teresa es el ángel de tu sacerdocio y de tu ministerio con los sacerdotes" (esta respuesta del demonio me ha sido hecha en varias circunstancias diversas, especialmente el 30 de julio de 1910). "Teresa te ha sido dada, es tuya y te asiste siempre, a causa de tu misión sacerdotal" (9 de febrero de 1911, exorcismo de J...). "Teresa te ha sido dada a causa de tu misión... ella te ayuda por los sacerdotes" (exorcismo de M... el 8 de diciembre de 1910. M..., completamente desconocida de J...).

B) El demonio ha declarado asimismo que Sor Teresa le había arrancado muchas almas de sacerdotes. "Ella está ahí, la pequeña carmelita, Teresa del Niño Jesús, esa pequeña comilona de sa-

tes: ¡Oh! ¡cuántos me ha arrancado!" (exorcismo de J... 25 de noviembre de 1909 —item 27 de enero de 1910: "¡Teresa del Niño Jesús! ¡ella me ha arrancado sacerdotes!").

C) El demonio declara en otra parte que Teresa lo ha arrancado del alma de un sacerdote, y que la Virgen lo ha relegado al cuerpo de una "víctima voluntaria": "Sí, es tu Teresa quien me ha arrancado esta alma y es la causa de que yo esté encerrado por la Virgen".

D) El demonio confiesa que el camino de perfección por la humildad y la obediencia que enseña Teresa del Niño Jesús, le es particularmente odioso: lo llama con desdén "suprema imbecilidad". "¿Qué es pues —decía yo al demonio— lo que atrajo el Corazón de Jesús hacia esta pequeña Teresa?" — "¡Porque —respondió él— era un alma que se anonadaba!..." (*) ¡Un alma anonadada! ¡Ah! Jesús viene y habita en ella; un sacerdote que tuviera el alma anonadada, salvaría al mundo; sería un Cristo viviente" (exorcismo de J... 10 de marzo de 1910). "Teresa ha llegado a la suprema imbecilidad", decía un día el demonio; y como yo le demandara: "¿Qué entiendes tú por esta suprema imbecilidad?", él respondió: "Porque ella era pequeña".

Fuera de este ministerio de exorcismo, he podido constatar también en el ministerio ordinario de retiros de sacerdotes en la "Villa Manresa", que la devoción a la Sierva de Dios les inspira un gran deseo de progresar en la santidad. Vienen a la "Villa Manresa" de 400 a 500 sacerdotes por año, y muchos de ellos me hablan de su confianza en la Sierva de Dios. Algunos incluso la consideran como una auxiliar y como asociada a su ministerio y a su vida espiritual".

Firmado: A. FLAMERION, S. J.

(*) El texto francés dice: une âme qui se détruisait, un âme qui se détruisait. San Luis M. Grignion de Montfort escribe en el "Tratado de la verdadera devoción a María", cap. 7, artículo 7, inciso 22: "no se vicia en el molde (que es María), sino lo que está fundido y licuado: es decir, que es necesario DESTRUIR y fundir en ti el viejo Adán, para llegar a ser el nuevo en María" (N. del T.).

PERFILES SACERDOTALES

JOSE ANTONIO DE SAN ALBERTO

I. EL OBISPO SAN ALBERTO

1. UNA VIDA FECUNDA

La pequeña villa de Fresno, en la diócesis de Tarragona, vio nacer a José Antonio de San Alberto el día 17 de febrero de 1727. Muy niño aún ingresó en el Colegio Carmelita de Calatayud y a los quince años tomó el hábito de la Orden con el que había de ser amortajado a la hora de la muerte. Fue Lector de Artes y de Teología. Tenía treinta y nueve años cuando predicó, el 23 de octubre de 1766, en la catedral de Tarragona, la Oración fúnebre de la Reina Isabel Farnesio, madre de Carlos III. Por aquella época San Alberto ya había alcanzado fama en España y, en el año de 1778, el Rey le nombró Obispo de Córdoba. Después de obtener el permiso de los superiores de su Orden, redactó en Madrid, con la premura y la anticipación que le dictaba su extremado celo pastoral, la primera Carta Pastoral destinada a sus fieles de Córdoba, impresa en España en el mismo año.

No habían pasado dos años completos cuando San Alberto llegó a la lejana Córdoba del Tucumán (1780) donde había de producir lo mejor de su obra intelectual, suscitada y pensada por el medio. No conforme con la primera Pastoral, escribió otra en la misma Córdoba el 19 de febrero de 1781 y que fuera impresa en la Imprenta de Niños Expósitos en el mismo año. Inmediatamente se hizo cargo de los principales problemas de su diócesis y sus esfuerzos se concentraron en la fundación de las casas de niñas y niños expósitos, mientras en un alarde extraordinario de celo pastoral recorrió dos veces la inmensa extensión de la diócesis en los escasos cuatro años de su obispado. La Carta Pastoral que escribió en 1783 como introducción a las Constituciones para las casas de Niñas y Niños Huérfanos, constituye un verdadero breve tratado de pedagogía cristiana, sin contar otros escritos que iré citando durante la exposición de su pensamiento. Casi simultáneamente, pensó y escribió en la ciudad de Córdoba su Carta Pastoral dirigida a los cordobeses adjuntando su célebre Instrucción acerca de las obligaciones que tiene un vasallo con su Rey (1784) y que más tarde se dio en llamar Catecismo Real aunque, como se verá, he pre-

ferido la primera denominación dada por San Alberto. En esta Instrucción encontraremos lo esencial de su filosofía política, aunque también la hemos de recoger de otros escritos no tan principales.

En 1784 fue elevado al cargo de Arzobispo de Charcas y en 1786 ya le encontramos en La Plata, precedido, una vez más, por una Carta Pastoral (fechada en Córdoba, el 2 de mayo de 1784). Ese mismo año, ya electo Arzobispo de Charcas, pronunció en Córdoba un Sermón de acción de gracias por el nacimiento de los Infantes Carlos y Felipe de Borbón (6 de enero de 1784). Y dejó para el final sus escritos espirituales, sobre todo el delicado y místico **Reloj espiritual** (1786) del cual he de ocuparme más adelante. En dos hermosos volúmenes impresos en la Imprenta Real de Madrid en 1786, publicó San Alberto la Colección de instrucciones pastorales (que constituye la principal fuente de la presente investigación); sin olvidar las Constituciones que escribió para la Universidad de Córdoba en 1784, no dejaré de citar tanto su hermosa Carta a los indios infieles chiriguano (1790) como su notable Carta a S.S. Pío VI escrita con motivo de los acontecimientos de la revolución francesa (1792). Mientras no cejaba en su fecunda labor pastoral, el Señor le llamó el 25 de marzo de 1804 (1).

(1) a) Fuentes: Para todos los escritos de San Alberto anteriores a 1786, utilizo la hermosa edición de Colección de Instrucciones Pastorales que en diferentes ocasiones, y con varios motivos publicó para edificación de los fieles, arreglo y dirección de su Diócesis el Ilustrísimo y Reverendísimo Señor D. F. Joseph Antonio de S. Alberto Obispo antes de Córdoba del Tucumán y al presente Arzobispo de La Plata en América, del Consejo de su Majestad, &c., 2 vols., in 49, 367 pp. y hasta 830 pp. En Madrid en la Imprenta Real, Año de MDCCCLXXXVI (incluye: las siete Pastorales como Obispo de Córdoba, la Instrucción... donde se enseñan las obligaciones que un Vasallo debe a su Rey y Señor; dos Constituciones para las Casas de Niños y Niñas huérfanos, la Pastoral que dirigió a sus fieles al ser elevado al Arzobispado de Charcas, el Sermón de acción de gracias por el nacimiento de los Infantes Carlos y Felipe de Borbón, el Septenario de la Virgen y el Reloj Espiritual). — Además, Constituciones de la Real Universidad de Córdoba del Tucumán. Reformadas por el Illmo. Señor Dn. Fray Joseph Antonio de San Alberto en la visita que hizo de la misma Universidad en virtud de Comisión, que a instancias del actual Rector le libró el Excmo. Sor. Virrey Dn. Juan José de Vértiz (Original manuscrito de fecha 1784); publicada en Constituciones de la Universidad de Córdoba, pp. 199-238, Instituto de Estudios Americanistas, Universidad Nacional de Córdoba, Imprenta de la Universidad, Córdoba, 1944. — Carta a los indios infieles chiriguano (Imprenta de los Niños Expósitos, Buenos-Ayres, 1788). Texto guaraní y castellano. Nota preliminar, biografía y bibliografía de J. T. Medina, LX + 45 pp., Biblioteca Argentina de Libros Raros Americanos, Facultad de Filosofía y Letras, Peuser, Buenos Aires, 1927. — Oración fúnebre que en las solemnes exequias del Muy Alto, y Poderoso Señor Carlos III (...) dixo el Ilustrísimo Sr. D. Fr. Joseph Antonio de San Alberto, Arzobispo de La Plata, Impreso en la Real Imprenta de los Niños Expósitos, Buenos Aires, 1789. Voces del Pastor en el retiro. Disputador y ejercicios espirituales, para vivir y morir bien con la asistencia del Gobierno Patriarca San Joseph, que dirige a todos sus feligreses el Ilustrísimo Señor D. Fr. Joseph Antonio de San Alberto, Arzobispo de La Plata. En la Real Imprenta de los Niños Expósitos, Buenos Ayres, 1789. Litterae (...) ad Sanctissimum Dominum Nostrum Pium Sextum Pont. Max. de novis Galliarum eventis, Romae, Apud Lazzarinos, MDCCXCII (cito por el ejemplar existente en la Biblioteca Mayor de la Universidad de Córdoba).

b) Bibliografía de J. T. Medina: Para los títulos completos de todos los escritos, ediciones y traducciones al italiano de las obras de San Alberto, remito a J. T. Medina, Bibliografía, en su edición de la Carta a los indios infieles chiriguano, citada más arriba: pp. XXII-LX.

c) Bibliografía sobre San Alberto: Cayetano Bruno, Historia de la Iglesia en la Argentina, vol. VI, parte III, caps. 2 y 3, pp. 431-463, Ed. Don Bosco, Buenos Aires, 1970; Abel Cháneton, "Un pedagogo colonial", Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, año IV, No. 26, oct.-dic., 1925, pp. 113-145, Bs. As.; (sobre este artículo escribió Rafael Barrios, "Abel Cháneton y la valoración de la obra pedagógica de San Alberto", Anuario de Historia Argentina, Buenos Aires, 4, 1942, pp. 11-16). Guillermo Francovich, La filosofía en Bolivia, pp. 35-39, Editorial Losada, Buenos Aires, 1945; Enrique Martínez Paz, "San Alberto en la cultura de Córdoba", Prólogo al vol. de Angel Clavero, Fray José Antonio de San Alberto, pp. XI-XIX, Instituto de Estudios Americanistas, Imprenta de la Universidad, Córdoba, 1944; Angel Clavero, Fray José Antonio de San Alberto, Obispo de Córdoba, 300 pp., Instituto de Estudios Americanistas, Univ. N. de Cba., Imprenta de la Univ., Córdoba, 1944; Antonio Santa Clara Córdoba, "Ilustrísimo Obispo fray José Antonio de San Alberto", Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires, 35, año 1935, pp. 565-569; 783-5; año 36, pp. 88 y ss. Foo. Elías de Tejada, "El pensamiento político de José Antonio de San Alberto", Anuario de Estudios Americanos, tomo VIII, pp. 309-322, Sevilla, 1951.

2. LA MISIÓN DEL OBISPO

Para conocer el pensamiento de San Alberto y, sobre todo, para hacernos cargo de la totalidad de su personalidad, lo mejor es detenerse un momento en aquello que era su vocación esencial: El ministerio. Desde otro punto de vista, ya se verá que era el espíritu de la Ilustración su enemigo principal (aspecto crítico) y que la educación del hombre cristiano constituía su preocupación central (aspecto constructivo). Pero volvamos al Obispo: Era tal su celo pastoral que aun antes de llegar a Córdoba se preguntaba: "¿Pero podré yo, Señores, hacer todo eso por mí solo, y sin vuestra asistencia? ¿Podré yo bilocarme, multiplicarme, y tener pies para a un mismo tiempo residir y visitar todas mis Iglesias?, ¿manos para administrar los Sacramentos a todos mis fieles?, ¿lengua para predicar en todos mis Pueblos?, ¿ojos para ver todas las necesidades de mis diocesanos, y socorrerlos?, ¿oídos para saber todos los excesos y escándalos, y corregirlos y remediarlos?" (2).

Ya en esta verdadera pasión pastoral de San Alberto se ve que él la identificaba con su vocación pedagógica puesto que el Obispo, dice a sus fieles, "os busca como pastor a sus ovejas, os enseña como maestro a sus discípulos, y os ama como un padre a sus hijos" (3). Hay momentos en los cuales se nota una como desesperación (aunque no sea el término adecuado) por no poder cumplir plenamente su misión: "ricos de deseos, y pobres de medios, exclama, llenos de buena voluntad, y faltos de caudales; deseamos mucho, y podemos poco" (4). Y cuando se dirige a los curas del Arzobispado de La Plata, años más tarde, y consciente de que esa Iglesia tiene más caudales, "no por eso pensamos, dice, que se ha aumentado nuestro patrimonio, sino el de nuestros hijos, que son los pobres, quienes sobre todo él (aun cuando fuera mayor) tienen el dominio y la propiedad, y nosotros solamente el uso y la administración, contentos con el rico patrimonio de aquella solemne pobreza que profesamos en la reforma de nuestra gran Madre Santa Teresa de Jesús" (5). Estas son, pues, las notas características de la vocación de San Alberto: Una incontenible **pasión pastoral** nacida de su celo apostólico, un **desprendimiento** ejemplar de todos los bienes y el sentimiento de una **misión educadora** irrenunciable.

3. PREFIGURACION DEL HOMBRE ARGENTINO

Pero aquellas características personales de San Alberto, no solamente no están separadas del medio concreto (lo que sería una con-

(2) Carta Pastoral (primera), en Colección de Instrucciones Pastorales, I, p. 32.

(3) Carta Pastoral acompañando las Constituciones para las Casas de Niños Huérfanos y Niñas, en Colección, I, p. 283.

(4) Carta Pastoral con ocasión de publicarse una Instrucción donde se enseñan las obligaciones que un Vasallo debe a su Rey y Señor, en Colección, II, p. 378.

(5) Colección de Instrucciones, II, p. 537.

tradición) sino que penetran en él por modo de simpatía y cuasi identificación. En efecto, semejante celo apostólico y el deseo de formar educativamente a sus fieles, tenía que conducir al Obispo a realizar un esfuerzo por conocer a fondo el tipo de hombre que tenía que educar.

Inmediatamente San Alberto captó ciertas notas distintivas del hombre argentino, en medio de la paupérrima situación del campo. Intuyó que las largas distancias y enormes extensiones, producían un hombre individualista y solitario que debe bastarse a sí mismo para sobrevivir; también comprende San Alberto que esta vida "rústica y solitaria" tenía que producir un fuerte **amor a la libertad** a despecho de la ignorancia: "Puede decirse que cada vecino, expresa en la Carta Pastoral que introduce a su Instrucción sobre las obligaciones del vasallo con el Rey, forma un pueblo aparte, donde él sólo es Padre, es Señor, es Juez, es Abogado, es Médico, es Maestro; y a la verdad, que tendría que serlo todo, si la miseria, la soledad y la falta de trato o de instrucción, no lo tuvieran reducido a ser nada o poco lo que puede, lo que hace y lo que sabe (...); sin embargo se hallan tan contentos y satisfechos con esta vida campestre, rústica y solitaria, que hablarles de unión o de población, es lo mismo que amenazarles con el destierro o con la muerte; tanto pueden en ellos la fuerza de la costumbre y el amor a la libertad, que ya no echan de menos, ni los dulces bienes de la Sociedad, ni sienten los gravísimos males de la ignorancia" (6). En esta suerte de diagnóstico no muy optimista pero real, San Alberto ha sabido intuir, como decía, una suerte de prefiguración del carácter del hombre del campo argentino: soledad, individualismo, la infinitud del medio geográfico, rusticidad, amor a la libertad. Caracteres que alcanzarán un valor épico en **Martín Fierro**, en **Don Segundo Sombra** y en **La Guerra Gaucha**.

4. LA MISION EDUCADORA

A su vez, la misión educadora de San Alberto tiene dos orientaciones fundamentales: Una se confunde con su celo apostólico y otra se vuelve hacia la adecuada formación del clero. Respecto de la primera, puede evidenciarse, por ejemplo, en su carta a los indios chiriguano a quienes, ante todo, trata de hacer comprender que son hermanos nuestros: "sois nuestros semejantes, les dice, sois hermanos nuestros, y os reconocemos por tales, por lo mismo que todos somos obras y criaturas de Dios, y que todos descendemos de un mismo hombre" (7). Después de exhortarlos a convertirse a la única religión verdadera, ofrece una notable síntesis de toda la Teología Católica en un estilo llano y hermoso a la vez, desde la afirmación de "un Dios infinitamente bueno" que no tiene un nombre adecuado porque "es supe-

(6) Colección de Instrucciones, II, p. 373.

(7) Carta a los indios infieles chiriguano, p. 7.

rior a todo nombre", hasta los Novísimos y la santidad de la Religión (8). Se ha observado, no sin razón, que los chiriguano no habrían de entender las palabras del Obispo; pero San Alberto se preocupó de que su carta les llegara en el chiriguano que es dialecto del guaraní y los sacerdotes que sabían la lengua tenían la posibilidad de explicarla en cuanto los indios lo permitieran.

Respecto de la formación del clero, el tierno celo educativo se transforma en severidad. No se fatigaba en repetir que "no es bastante la Santidad sola para entrar en el Ministerio; son menester también la **ciencia** y la **doctrina**" (9). Y agregaba franca y directamente: "¿Qué sacaremos con que el Ordenado sea un santito, si es un ignorante? ¿Con que sea un ejemplar, si es un idiota, y por lo mismo irregular e inútil para el Ministerio? Este santito será muy bueno para cualquier otro estado o empleo secular; mas no para Sacerdote. . . Al tal santito, si es ignorante por naturaleza, y porque el Señor no le dio más luces, ni le repartió más talentos; le negaremos las Órdenes con mucho sentimiento y compasión nuestra diciéndole, lo que el Salvador a los hijos del Zebedeo: **nescitis quid petatis. . . non est meum dare vobis** (Mat. 20, 22-3): ni vosotros sabéis lo que pedís, ni está en nuestra mano daros lo que nos habéis pedido" (10).

II. LA PEDAGOGIA CRISTIANA

1. PRINCIPIOS GENERALES

a) La educación en sí misma

Como no podía ser de otro modo, ya veremos que educar, para San Alberto, es formar a Cristo en el hombre; es decir, el hombre plenamente educado será el perfecto cristiano. Pero antes de llegar a esta conclusión, no ignora los antecedentes que en el pensamiento clásico tiene el problema de la educación, especialmente en Platón y en Aristóteles. La pedagogía griega llegó hasta el límite adonde le era posible llegar naturalmente sin otra luz que la natural. En ese ámbito, anterior a las Escrituras que nos iluminan el problema mucho más profundamente, es evidente que "Platón estableció por base y fundamento de todo el bien de su República la buena educación de los hombres. El cuidado más principal de los que gobiernan, solía decir, debe ser educar bien a los niños, imprimiendo en ellos amor a las virtudes; porque éstos en breve se hacen hombres, vienen a componer el pueblo, y la República se halla reformada en poco tiempo, perseverando en ellos y en sus hijos la buena educación que han tenido, y transfiriéndola como herencia a sus nietos y descendientes. En efecto advir-

(8) Op. cit., pp. 15-31.

(9) Carta circular, en Colección de Instrucciones, I, p. 194.

(10) Op. cit., I, pp. 195-6.

tió Aristóteles que si faltase este edificio de la educación, se llenaría de vicios la República, y con sus progresos vendría brevemente a experimentarse una lastimosa ruina". San Alberto piensa que si así vieron la educación hombres sin la fe sobrenatural, "cuánto más debemos hacerlo quienes tenemos la luz de las Escrituras" (11).

Para el hombre cristiano, en cambio, se ha pasado a un plano infinitamente diverso. El modelo es Cristo y, según este Modelo se debe criar, instruir, ayudar y, en fin, **educar**, a los niños (12). Son entonces los padres, los formadores natos del niño pues no tiene maestro quien no tiene **familia** (13). El medio de la educación no será otro que la **caridad** puesto que la Religión a ella se reduce y San Alberto no concibe una educación que no sea religiosa (14). En ese sentido, la docencia por medio del Catecismo ha cumplido una labor esencial; pero fue necesario sólo en la medida en que se iba debilitando la fuerza de la **tradición**. Es decir que, ante todo, la tradición ha ejercido el poder educativo primero, históricamente hablando; después, fue necesario el Catecismo. San Alberto, en efecto, sostenía que si todos los hombres fueran capaces de comprender bien "la fuerza de la tradición, de leer la Sagrada Escritura y de entenderla", no habría necesidad del Catecismo. Así fue, según San Alberto, en tiempos de Moisés pues en aquellos caudillos "se conservó... la verdadera Religión, sin otro medio que el de la tradición". No fue tampoco necesario hasta la venida de Jesucristo, y hasta el siglo IV de nuestra era no hay noticia de que hubiese algún Catecismo para la enseñanza (15). Pero a partir de este siglo hasta el IX, comenzamos a encontrar numerosas instrucciones y catecismos en los Padres para convertir a filósofos y gentiles, como es el caso de San Gregorio Niseno y, sobre todo, el **De Catechizandis Rudibus** de San Agustín (16). Para la primera enseñanza, y aunque San Alberto prefiere el de Ripalda, por su difundido uso y facilidad deja el de Astete, aunque ambos pueden complementarse. Así, pues, la educación no es otra cosa que la **formación del cristiano**, sin olvidar los egregios antecedentes griegos, pero en el plano sobrenatural de la Gracia; su vía natural es la familia, el medio la caridad y la tradición, ayudada o sustituida esta última por el Catecismo.

b) El fin y los límites de la educación

Aunque el fin de la educación ya ha sido declarado desde el momento que se sostiene que es la formación del hombre cristiano, en lo

(11) Carta Pastoral (...) acompañando las Constituciones para las Casas de Niños Huérfanos y Huérfanas, en Colección, I, p. 285.

(12) Op. cit., I, p. 250.

(13) Op. cit., I, p. 253.

(14) Op. cit., I, p. 256.

(15) Carta Pastoral con ocasión de publicarse una Instrucción (sobre) las obligaciones que un Vasallo, etc., en Colección, II, p. 403.

(16) Op. cit., II, p. 404.

inmediato y particularmente en la docencia de los niños, el fin no es otro que "el de convertir almas, santificarlas, instruirlas, iluminarlas y dirigir las al último fin para que fueron criadas por Dios" (17). Es decir que la educación es un proceso que solamente concluye con la vida, cuando el hombre alcanza la beatitud en Dios. Pero este proceso tiene sus límites, particularmente **un** límite insoslayable que es el **pecado**. Si bien el educando, desde el bautismo, tiene la fe, la esperanza y la caridad, es también cierto que "aun después de haber sido el hombre reengendrado espiritualmente por el bautismo, queda en sus miembros una ley contraria a la de la razón, que le agita, que le estimula y que le cautiva en la ley del pecado, como se explica el Apóstol (Ad Rm., 7, 23)" (18).

Igualmente, el **entendimiento**, debido al oscurecimiento del pecado original, queda sujeto al **error** y al engaño; la **voluntad**, aunque sea libre, es asaltada por las **pasiones**: "Si en tal conflicto falta la luz de la buena educación que le haga conocer la deformidad del pecado, y le ilumine para buscar y pedir los socorros de una gracia eficaz y victoriosa, podrá resistir; mas no resistirá al ímpetu de unos enemigos tan fuertes como coligados. Sus primeros pasos serán sin duda un precipicio, y aquel primer instante del uso de la razón que debían consagrar a Dios, fijando en él su amor, su culto y su fidelidad, vendrá a ser el principio de su perdición y de sus miserias, dando de un abismo en otro hasta caer en el mayor y en el más profundo, que es el de la obstinación e impenitencia" (19).

El pecado es como una barrera negativa pero dinámica, que siempre está pronta para avanzar sobre la obra de la educación y la Gracia; el reato del pecado original, por otra parte, ya ha predispuesto al hombre por medio de la flaqueza de la voluntad y los errores del entendimiento. Precisamente en este avance destructivo del pecado está el mayor peligro pues se comporta como una especie de ejemplaridad inversa y sirve para pervertir a muchos. Para San Alberto es ese el momento de la punición divina que puede llegar de muchas maneras. Pero, desde el punto de vista social, cuando el mal ejemplo cunde, "la que era una ciudad santa, quieta y pacífica, se verá transformada en un manantial de los más enormes delitos, y digna por ellos de que Dios, cansado de sufrir tantas iniquidades, envíe el fuego vengador de su ira, que la abrase y reduzca a cenizas, como a Sodoma y Gomorra" (20). Según San Alberto, y haciéndose eco de la tradición del Tucumán, es lo que habría acontecido con la desaparecida ciudad de Esteco o la de Nueva Madrid (21). Sentados así los principios gene-

(17) Carta Pastoral (primera), Colección, I, p. 267.

(18) Op. cit., I, p. 289.

(19) Op. cit., I, p. 290.

(20) Op., cit., I, p. 291.

(21) Op. cit., I, pp. 291-2.

rales de toda educación cristiana, corresponde ahora analizar su aplicación práctica al caso concreto del niño huérfano.

2. PEDAGOGÍA CONCRETA

a) Una pedagogía del huérfano

Para San Alberto, el huérfano es el que no tiene maestro. Por eso, es menester procurárselo y este esfuerzo implica una pedagogía especial. Por eso, desde el primer momento tuvo la idea de fundar un Instituto para la educación de los niños sin padres: "Desde luego que puse el pie (y pudiera decir que aun antes de ponerle) en esta mi amada Diócesis, me propuse en mi corazón, y así os lo anuncié en mi segunda Carta Pastoral, solicitar por cuantos medios me fuesen posibles el establecimiento de una Casa donde pudieran refugiarse estas miserables criaturas" (22). En efecto, precisamente al llegar a Córdoba, haciéndose cargo de que la muerte de los padres deja sin educación a los hijos, San Alberto se apresura a declarar: "yo seré el Tutor de ellos, su Curador, su Abogado y su Padre; yo los recogeré, los sustentaré, los instruiré y cuidaré de su crianza y educación. Y a este fin, si Dios me da su gracia, vida y poder, como lo espero, solicitaré la fundación de una casa de Huérfanos, donde estos infelices, que no tienen otro Padre que a Dios, al Rey y a su Obispo, tengan un asilo donde ponerse a cubierto de la necesidad y de la ignorancia, y formarse útiles al Estado, y a la Patria" (23). Por ese motivo no duda en proclamar a los huérfanos los "dueños absolutos de todos mis bienes" ya que él mismo no es más que simple depositario y administrador (24). Al anunciar a los cordobeses que ya tiene la Casa, en el mismo anuncio indica los fines educativos de la misma: "Ya, gracias a Dios, amados míos, tenemos en Córdoba una casa de Religión para **recoger, criar, instruir y educar** en ella a los pobres huérfanos, y precaverlos de la **necesidad** y de la **ignorancia**" (25).

Quizá esta idea no le fue sugerida a San Alberto solamente por el hecho mismo de la existencia de huérfanos sino, también, por ser tan admirador, seguidor y devoto de la gran doctora de la Iglesia Santa Teresa de Jesús que era también huérfana. Él mismo así lo declara: "Casa que deberá igualmente intitularse de nuestra santa Madre, teniendo, como tiene, la de Huérfanas por titular y protectora a mi gran Madre Santa Teresa de Jesús; aquella gran Santa, que cuando huérfana de madre a los doce años, y presintiendo la falta que había de haberla su ejemplo y su compañía, tomó como madre a la sagrada Virgen, logrando que esta Señora la adoptase por su muy amada

(22) Carta Pastoral (...) acompañando las Constituciones, etc., en Colección, I, p. 243.

(23) Carta Pastoral (segunda), en Colección, I, p. 142.

(24) Op. cit., I, pp. 149-50.

(25) Op. cit., I, p. 242, Carta Pastoral acompañando las Constituciones.

hija" (26). Como Santa Teresa, el huérfano está "privado ...del consuelo, instrucción y amparo de su padre amoroso" y de los de su madre a quienes, **por derecho natural**, compete la misión de educarle (27). Repitiendo a San Agustín, el huérfano no tiene "ni maestro que le enseñe" (28). Hay, pues, que procurárselo.

El huérfano tiene un importante lugar en el Antiguo Testamento pues "una ley era, que los Huérfanos fuesen considerados y atendidos de los Israelitas como hermanos suyos" y otra que la familia adoptase uno (29); además, toda familia debía reservar una parte de diezmos para ese fin y cuando algo quedase en el campo, en la viña o el olivar debía dejarse allí a la libre disposición de los huérfanos (30). Con mucha mayor razón en el Nuevo Testamento (cuya ley es el **amor**) esta obligación se acentúa. De ahí que estas Casas de Huérfanos, además de santificar las almas, tienen como fin "**iluminar e instruir las almas**" enseñando la doctrina cristiana de tal modo que después ellos puedan enseñarla a otros (31).

b) La pedagogía y el fin del Estado. El medio criollo

Al comenzar su tarea educativa, el Obispo San Alberto, percibe dos cosas: Una se refiere a las dificultades propias del medio y la otra a los beneficios que la educación del niño huérfano reporta para el Estado. En efecto, así como había percibido ciertos caracteres típicos del hombre argentino del campo, solitariedad, autosuficiencia, amor a la libertad, sentido de la inmensidad de la distancia, del mismo modo pronto se encontró con una dificultad referida especialmente a los niños varones: el menosprecio (como poco honroso) en que se tiene a los oficios mecánicos o trabajo manual. Por eso, se ve obligado por esta circunstancia a declarar que "no podemos, pues, en esta casa dedicarnos a que los niños se instruyan... en unos oficios que nunca se han de ejercitar, ni sus parientes permitirán que los ejerciten en habiendo salido de ella". San Alberto, vencido por la actitud tan típicamente criolla (y también española) de ver en menos los trabajos manuales, tiene que orientar la Casa en otro sentido: Cuando los niños estén ya instruidos cristianamente, se les hará estudiar la Gramática. De entre éstos, a los más sobresalientes se les destinará al Seminario y a los menos distinguidos se les hará perseverar en la Casa "hasta que aprendan perfectamente la Gramática" y, después, "saldrán para estudiar Filosofía" (32). Y aun aquellos que para las letras no resultaren aptos, se les puede destinar al comercio. El Obispo, de todos modos,

(26) Op. cit., I, p. 248, cf. también, I, p. 281.

(27) Op. cit., I, pp. 252-3.

(28) Op. cit., I, p. 260.

(29) Op. cit., I, p. 262.

(30) Op. cit., I, pp. 263-4.

(31) Op. cit., I, p. 269.

(32) Constituciones para el Colegio de Niños Huérfanos, en Colección, I, pp. 347-8.

estará atento para que quienes vayan a estudiar Filosofía no lo hagan sin estar perfectamente formados en Gramática (33).

San Alberto tiene plena conciencia de que la educación se tiene que adecuar "a cada género de personas" y no duda en hacerlo. En este caso, es menester tomar como modelo a la Iglesia primitiva que era ella misma la Escuela: "Esta misma práctica vemos observada entre los cristianos de los primeros siglos. No había entre ellos más escuelas que las Iglesias, ni otros Preceptores que los Obispos" (34).

Sea lo que fuere el medio criollo donde tiene que desarrollarse y aplicarse la pedagogía cristiana, lo cierto es que tiene inmensas ventajas para el Estado que está encargado del bien de la comunidad. La buena educación de los niños viene a coincidir con el fin del Estado y una mala educación siempre ha dañado el bien común: "Las historias y las experiencias nos acreditan que la falta de una verdadera religión, de una educación cristiana y de una ocupación honesta han sido siempre plagas exterminadoras de los Reinos más florecientes y poderosos" (35). Por el contrario, si la educación consolida una buena formación cristiana los resultados para el Estado son evidentes: "una verdadera religión, una religión cristiana y una ocupación honesta son los tres mayores intereses del Estado, puesto que de ellos dependen su seguridad y permanencia, su paz y quietud, su opulencia y felicidad" (36). Hasta tal punto es esta verdad para San Alberto que **todo el bien y el mal de Estado depende de la buena o mala educación** (37). Detiénese en otras ocasiones a enumerar los males que se siguen para la comunidad política de una mala educación y los numerosos bienes que produce la buena educación (38). San Alberto, como ha podido comprobarse, no es un teórico, no es un filósofo en sentido estricto aunque sea de buena filosofía su actitud. Hay en él una tendencia inmediata a traducir en una institución concreta lo que ha pensado. Quiere ver realizada aquí y ahora la doctrina enseñada.

c) El espíritu de las fundaciones de San Alberto

Justamente este deseo de hacer concretas las ideas dirige la redacción de las constituciones de las Casas que San Alberto funda. El espíritu que anima todos sus escritos pedagógicos, aquí se transforma en ley positiva, en disposiciones concretas que, aunque parezcan algo alejadas ya de la filosofía, es conveniente no acallar: "Por Padre y principal Director reconocerá siempre esta Casa al Ilustrísimo Prela-

(33) Op. cit., I, p. 360.

(34) Carta Pastoral con ocasión de publicarse una Instrucción donde se enseñan las obligaciones que un Vasallo, etc., en Colección, II, p. 392.

(35) Carta Pastoral acompañando las Constituciones, en Colección, I, p. 275.

(36) Op. cit., I, p. 276.

(37) Op. cit., I, p. 288 (el subrayado es mío).

(38) Op. cit., pp. 300-6.

do, que actualmente lo es, y en adelante lo fuere de esta Provincia" (39). En el mismo capítulo dispone quiénes serán "directores particulares" e, inmediatamente, concentra su atención en la **rectora** que ha de ser nombrada por el Obispo: "una mujer cabal, viuda o doncella, de edad, de prudencia, de valor, de gobierno, y de mucha virtud y honestidad, que pueda criar, enseñar y educar a las niñas no sólo con palabras, sino también con ejemplo. Aunque todas le han de obedecer y estar sujetas, pero con las Maestras debe mantener siempre una grande unión, porque la discordia con ellas sería la perdición del Colegio y de las Niñas; a éstas las tratará con el amor de una verdadera madre, y con aquella igualdad en todo que pide la verdadera caridad" (40). Análoga es la personalidad del **rector** en el caso de la Casa de los Niños. El P. Angel Clavero, de larga experiencia educativa, ha destacado especialmente la importancia del Rector (o Rectora) que es quien imprime carácter al establecimiento educativo (41). Luego siguen las disposiciones sobre la Maestra general (también Vice-rectora), sobre las Maestras (de "virtud probada y honestidad conocida"), sobre la Tornera (portera), la sacristana, la enfermera y el modo de recepción de las niñas (42). Como se sabe, la Casa de los Niños no llegó a funcionar, pero sí la de las Niñas que es ya una tradicional institución de Córdoba.

d) La organización de la enseñanza superior

Pero además de esta pedagogía cristiana práctica y de sus múltiples ocupaciones pastorales, San Alberto había sido encargado por el Virrey Juan José de Vértiz de realizar una visita a la Universidad y reverer sus Constituciones. Aunque esas Constituciones fueron redactadas no alcanzaron a aplicarse, pero muestran claramente el espíritu tanto de San Alberto como del Estado español respecto de la Universidad que desde hacía pocos años estaba en manos de los franciscanos. El Obispo hace primero un bosquejo de la historia de la Universidad y habida cuenta de todo lo realizado hasta ese momento, declara noblemente: "Sin embargo de haber faltado esta regla fixa de gobierno, hemos hallado los estudios perfectamente establecidos, y sus ejercicios, bien entablados" (43). En verdad, la reforma principal que quiere introducir San Alberto consistía en una mayor sujeción de la Universidad al Estado, como, en realidad, ya lo estaba desde la expulsión de la Compañía: "En estas circunstancias ha sido nuestro primer cuidado suprimir, y separar todo lo que en ellas hacía independiente el gobierno de la Universidad de los superiores de la que llamaron Compañía de

(39) *Constituciones para el Colegio de Niñas Huérfanas*, cap. II, en *Colección*, I, p. 317.

(40) *Constituciones*, cap. IV, en *Colección*, I, pp. 321-2.

(41) Fray José Antonio de San Alberto, p. 163, Instituto de Estudios Americanistas, Imp. de la Universidad, Córdoba, 1944.

(42) *Constituciones*, en *Colección*, I, pp. 322-328.

(43) *Constituciones de la Universidad de Córdoba*, p. 202, Instituto de Estudios Americanistas, Imp. de la Univ., Córdoba, 1944.

Jesús". Hecho esto, es menester acomodar la Universidad a los tiempos y a las condiciones del país. Pese a la actitud no muy favorable a la Compañía, mantiene a San Ignacio como segundo patrón de la Universidad después de la Inmaculada. Desde el punto de vista de la organización institucional, el rector deja de ser electivo y su nombramiento pasa al Real Patronato eligiéndolo el Virrey "por el tiempo de su voluntad". Fuera de algunas reformas no muy importantes en los escalones de la enseñanza, acentúase el estudio de la filosofía moral y mantiénese el tomismo en Teología.

III. LA POLÍTICA CRISTIANA

1. EL ORDEN SOCIAL Y EL ILUMINISMO

a) El cristiano como ciudadano

Como se verá enseguida, la filosofía política de San Alberto, íntimamente ligada a su concepción de la educación, lleva subyacente una reacción contra el ambiente creado por el Iluminismo que tendía a desacralizar toda la existencia humana y, por consiguiente, el ámbito de la política. Paréceme que San Alberto tiene bien presente el iluminismo de origen francés y, sin duda, el español contagiado de este último. Aunque no ha faltado quien ha considerado iluminista al propio San Alberto con evidente desconocimiento de su verdadero espíritu, es cierto que no podía escapar al ambiente de su época que acentuaba fuertemente el absolutismo real.

Pero lo que realmente constituye el pensamiento filosófico-político de San Alberto, es un acendrado catolicismo y una reafirmación de la política católica más o menos en las huellas de Bossuet en lo inmediato y de San Agustín en lo mediato.

Precisamente con San Agustín piensa que el mejor ciudadano es el cristiano: "Dadme, decía el grande Agustino, dadme un pueblo de buenos cristianos, que ningún trabajo me costará gobernarle. Como si dijera: dadme una pueblo bien instruido en los principios y máximas de la verdadera religión, que yo os lo haré fiel, sumiso y obediente a su Soberano, y por consiguiente estable y seguro de todas aquellas mudanzas y revoluciones que han sido la ruina de tantos imperios" (44). Esta fidelidad del cristiano a la potestad política se explica perfectamente para San Alberto porque "un cristiano, sostiene, conociendo fundamentalmente el origen de donde deriva toda potestad" y creyendo en los mandatos divinos de obedecer a los príncipes, "añade al valor de las leyes civiles y políticas el sagrado peso de las divinas", y de ahí su obediencia y fidelidad. Nuevamente para San Alberto es mo-

(44) Carta Pastoral acompañando las Constituciones, en Colección, I, p. 277.

delo Santa Teresa pues ella comprendió esta doctrina expresándola en una frase muy suya: **que los Reyes le causaban mucha devoción** (45).

En todo esto sigue hablando el pedagogo, puesto que cuanto mejor cristiano se sea más educado se es; y cuanto más educado (cristiano) se sea, mejor ciudadano se es. En la misma Carta Pastoral previa al texto de las constituciones trae un extenso ejemplo de un joven educado cristianamente y que es un excelente ciudadano; paralelamente muestra el caso de otro joven no-educado o mal-educado (o sea mal cristiano) y que es, simultáneamente, pésimo ciudadano (46). Nadie como el cristiano debe sentir su deber de donación al bien común, aun en el caso de la guerra (47), pues nadie como él sabe que ese bien es camino hacia el Bien absoluto que es Dios.

b) Método y modelo de una política cristiana

Era natural que San Alberto sintiera la necesidad de escribir una suerte de vademecum o de catecismo donde se presentaran, sistemáticamente, las líneas esenciales de una política cristiana. En este caso, presentada de tal manera que fuera indicando las obligaciones de los ciudadanos respecto de la suprema potestad política y, al mismo tiempo, de tal modo escritas que fueran de rápida comprensión para los niños. Esta idea la tuvo también casi desde un comienzo y en la Pastoral que acompaña las constituciones de las Casas de Niñas y Niños huérfanos anuncia ya aquella especie de catecismo político: "estamos trabajando, dice, una Instrucción particular o especie de Catecismo, en el que por preguntas y respuestas comprenderemos aquellas obligaciones más principales que tiene un Vasallo para con su soberano" (48). De modo que el famoso y quizá mal llamado **Catecismo Real** fue totalmente pensado y escrito en Córdoba seguramente entre 1783 y 1784, que es el año de su publicación, por otra parte expresamente dirigido a los cordobeses a modo de despedida. En efecto, decía San Alberto a los cordobeses al publicar su trabajo: "Esta instrucción, amados hijos, tal vez la primera en su género que ha visto la luz pública en estos Reinos, no es más que un cumplimiento de la palabra que os dimos en la última Carta Pastoral, que con ocasión de haber fundado en esta Capital el Colegio de Niñas Nobles Huérfanas, publicamos en el año ochenta y tres. En ella ofrecimos trabajar una especie de Catecismo en el cual por lecciones, preguntas y respuestas comprenderíamos aquellas obligaciones más principales que tiene un vasallo para con su Soberano" (49).

(45) Op. cit., I, pp. 278-281: El texto de Santa Teresa, en *Libro de su vida*, c. 21, Nº 1.

(46) Op. cit., I, pp. 286-7.

(47) Carta Pastoral (...) con motivo de la expedición contra los indios infieles, en *Colección*, II, p. 526.

(48) Carta Pastoral acompañando las Constituciones, en *Colección*, I, pp. 281-2.

(49) Carta Pastoral con ocasión de publicarse una Instrucción donde se enseñan las obligaciones que un Vasallo, etc., en *Colección*, II, p. 370.

El espíritu esencialmente cristiano de San Alberto tiene presentes las doctrinas de los "novadores" o filósofos de la Ilustración aunque en la instrucción poco o nada diga de ellos. Pero es evidente que, como ya se verá, su insistencia en ciertos temas (origen divino de la soberanía, carácter ministerial del poder del Príncipe) se dirigen principalmente a salvar de la contaminación a los católicos. Como algunos años después se puede leer en su Carta al Papa Pío VI, aquellos representantes del filosofismo de la Ilustración que minaron las bases mismas de la civilización de occidente, se le presentan como "presuntuosos", "soberbios", "pagados de vana ciencia" y "blasfemos" (50). Y, cuando esto decía, pensaba en Bayle, en Voltaire y en Rousseau (51). Tanto la potestad civil como la potestad divina son minadas en sus bases y, por eso, la esencia misma del orden tanto natural como sobrenatural ha sido vulnerada.

Veamos ahora cuál es el **método** propio de esta Instrucción teológico-política. Se compone primero de **lecciones**, es decir, una breve exposición de la doctrina de modo conciso, riguroso y claro; después, exactamente con el mismo contenido y hasta las mismas palabras (lo que ayudará a memorizar), de **preguntas y respuestas**. Esta parte es más breve y tiene el modo del Catecismo tradicional y así se desarrolla hasta completar veinte lecciones. Dejemos ahora a San Alberto que nos lo diga con sus propias palabras: "Como ella (la Instrucción) principalmente se dirige a la enseñanza de los niños, hemos tenido que acomodarnos a su edad, y a su condición en muchas cosas, tanto en el estilo como en el método, procurando en éste y en aquél toda la dulzura, claridad, conexión y sencillez, que sin desdecir de la dignidad y gravedad de los asuntos que se tratan, les facilite y les suavice la natural repugnancia, que todos tienen al estudio". Agrega que por eso las lecciones son breves, claras, casi iguales en la extensión y (como se dijo) divididas en tres partes "que sirvan como tres descansos o resacas de escalera, donde paren sus tiernas memorias a descargarse del peso por un instante, a rehacerse y tomar nuevo aliento para proseguir, y dar fin a la carrera". Es tan viva la pasión pedagógica y didáctica de San Alberto que agrega: "a ser posible, cada sentencia del Catecismo, había de ser para ellos un pedacito de cristal transparente y luminoso"; más aún: "a ser posible, cada palabra del Catecismo había de ser para ellos como una gota de leche" (52).

Lo dicho solamente se refiere al método cuya naturaleza depende de aquellos a quienes va dirigida la Instrucción. Pero por debajo del mismo hay una doctrina viva que, a su vez, al menos en su contenido general y en sus fuentes escriturísticas, tiene su modelo en Bossuet.

(50) *Litterae* (...) ad Sanctissimum Dominum Nostrum Pium Sextum Pont. Max. de novis Galliarum eventis, p. 19, Romae, Apud Lazzarinos, MDCCXCII.

(51) *Op. cit.*, p. 3.

(52) Carta Pastoral con ocasión de publicarse una Instrucción, etc., en Colección, II, pp. 414-416.

Como enseguida veremos, la modestia de San Alberto puede producir la impresión de que sigue en todo a Bossuet y esa sería una impresión falsa. De todos modos, dejémosle nuevamente que nos lo explique él mismo: "Hemos procurado no decir cosa alguna en toda la Instrucción, que no la hayamos, o encontrado o deducido, o apoyado con la sagrada Escritura, la cual, por ser palabra de Dios, y ser Dios la misma luz, y verdad por esencia, nada habla, ni contiene en sí, que no sea cierto, seguro y luminoso. En esto hemos querido imitar, cuanto nos ha sido posible, al Ilustrísimo Señor Bossuet en aquella su **Política**, que dirigida a la instrucción del Señor Delfín de Francia, se ha merecido tan justamente el título de **Sagrada**, por lo mismo que está deducida de las propias palabras de la Escritura. En ella supo encontrar aquel doctísimo Prelado todas las obligaciones, propias de un perfecto Príncipe para trasladarse a su **Política**; y en la misma hemos procurado también nosotros hallar todas las que son propias de un verdadero vasallo para estamparlas en nuestra **Instrucción**. No por esto pretendemos que se deba dar a ésta el título de **Sagrada**, como se dio a aquélla, porque no es lo mismo haberle querido imitar, que haberlo sabido, o podido hacer. Para quererlo bastaban los deseos, mas para lograrlo eran menester todos aquellos brillantes talentos con que Dios enriqueció al grande Obispo de Meos, y que no ha querido dispensarlos al pequeño Obispo del Tucumán. Quédese, pues, esta obra no más que con el nombre de **Instrucción**" (53). San Alberto ha querido imitar a Bossuet, entiéndase bien, en aquello de encontrar, deducir o apoyar su doctrina en las Escrituras; lo cual no significa que necesariamente haya de repetir a Bossuet. Es más un modelo de método para el mismo tema que la repetición servil del contenido. De todos modos, San Alberto prefiere llamar a su trabajo Instrucción y no tanto Catecismo: "Por hablar con los más, no llamamos a esta obra **Catecismo**, sino **Instrucción**; y como lo sea a medida de nuestro deseo, poco importa que se le llame de este o de otro modo; porque si bien, toda **Instrucción**, no deba o pueda llamarse **Catecismo**, lo que no admite duda es, que todo **Catecismo** es y puede llamarse **Instrucción**" (54). Es pues evidente la preferencia por el título **Instrucción** que es como he de citarlo en adelante.

2. LA INSTRUCCION SOBRE EL VASALLO Y EL REY

a) La potestad real

San Alberto comienza, en verdad, por el tema esencial puesto que es determinante de todo lo demás. Ante todo, si es Dios el creador de todo lo que es, a Él le compete **per se** el título de Rey. En cuanto a los gobernantes terrenos, San Alberto hace una rapidísima enumeración, a

(53) Op. cit., II, pp. 412-3.

(54) Op. cit. II, p. 414.

partir de Adán (bajo cuyos pies puso Dios toda la tierra), de los reyes por la Biblia conocidos siguiendo con los Emperadores Romanos hasta los reyes de España. Lo esencial es que "su potestad procede de Dios"; cuando dice entonces que "el origen de los Reyes es la misma divinidad" siempre se refiere a la **potestad** puesto que, como enseguida se verá, distingue diversos modos de recibir la potestad y no dice que la persona concreta del Rey sea directamente elegido por Dios (55). Es decir, el origen de los gobernantes es Dios porque es "Dios mismo, de quien deriva toda potestad" (56). De donde se deduce que existen dos potestades: La **primera magestad** (como dice San Alberto) que compete a Dios, y "la **segunda magestad**, que es la de los Reyes" (57). Sobre esta base se apoya toda reflexión posterior.

b) Los modos de alcanzar la potestad y su función esencial

Es evidente que todo Rey (o gobernante, o príncipe) es hombre y que no todo hombre es Rey. Es por eso que en la Escritura se comprueba que la potestad es donada a alguien: Es pues Rey aquel "en quien reside una potestad temporal, suprema; y dada por Dios para gobernar a los pueblos con equidad, justicia y tranquilidad" (58). Es decir, que supuesto que "primero es el bien común, que el particular" (59) las funciones esenciales de la autoridad política se resumen en la expresión **gobernar**, como se ha dicho, con equidad, justicia, para llevar el todo a la concordia y tranquilidad. San Alberto cita expresamente a Santo Tomás para sostener que esta acción se cumple "mirando por el bien común" (60). De donde se deduce el grave error de sostener que la potestad tenga su origen "únicamente en la opinión y beneplácito del pueblo" (soberanía popular), sentencia opuesta al Espíritu Santo y a la explícita doctrina de San Pablo (61). Parece que San Alberto tiene aquí presente la doctrina de Rousseau y no la de Suárez.

Por otra parte, existen diversos **modos** de llegar a ser Rey, es decir, diversos modos de recibir la potestad: El más antiguo es la **elección**, al cual pueden agregarse adopción, donación, compra, permuta, derecho de guerra; de todos modos, pueden ser reducidos a dos: la elección y la **sucesión hereditaria** (62). Pero aun esto es secundario, aunque San Alberto prefiere la sucesión hereditaria: "lo que no admite dudas es, que de cualquier modo que el hombre llegue a ser Rey, su po-

(55) Instrucción (...) donde (...) se enseñan (...) las obligaciones más principales, que un Vasallo debe a su Rey y Señor, en Colección, II, p. 423.

(56) Op. cit., II, p. 425.

(57) Carta a los indios infieles chiriguano, p. 35.

(58) Instrucción, en Colección, II, pp. 426 y 429.

(59) Op. cit., II, p. 503.

(60) Op. cit., II, p. 426. Santo Tomás, De Reg. c. 2.

(61) Op. cit., II, p. 427.

(62) Op. cit., II, pp. 427-8 y 430.

testad es dada por Dios, y derivada de la suya" (63). Distingue pues, claramente, entre **la** potestad en sí misma y la **donación** de ella. Una vez que el monarca la heredó, la conquistó o haya sido elegido por los hombres, "Dios es quien le da la potestad" (64). Está entonces bien claro que, para San Alberto, que ha sido presentado alguna vez como representante del despotismo divinizador del monarca propio de la Ilustración, lo único divino es la potestad y el monarca solamente lo es por participación y no por sí mismo ya que, en él, la potestad es **recibida**.

c) El Soberano, vicario de Dios

Habida cuenta de lo dicho, los príncipes "en su Reino son como unos Vicarios de la divina y eterna Magestad, o unas imágenes visibles de su poder y soberanía" (65). Es por eso que David los llama "dioses", no porque lo sean sino haciendo mención de su vicariato. Dice el texto bíblico: "Sois dioses, todo vosotros sois hijos del Altísimo; pero moriréis como hombres, caeréis como cualquiera de los príncipes" (Ps. 82, 6-7). De ahí que en la Escritura los reyes reciben muchos y misteriosos nombres en cuanto "imágenes visibles de Dios", aunque fueren indignos, como parece insinuarlo el texto de David; porque son vicarios tienen potestad sobre **todo lo temporal** (66). En lenguaje tomista, sobre todo el bien común inmanente de la sociedad civil. Aunque existan otras potestades en el Reino, la del Rey es la que supera y manda a todas: es, pues, como el **padre** de todos.

Así, pues, esta segunda magestad o soberanía "no reconoce en lo civil y temporal otro Superior que a Dios". Por eso, "el Rey no está sujeto, ni su autoridad depende del pueblo mismo, sobre quien reyna y manda" (67). Haciendo una analogía con el primer motor aristotélico, todo en la sociedad civil se mueve por él. Pero cuán grave es la misión del monarca: para él no hay término medio: "La suerte de aquellos hombres que Dios destina para reinar, decide ordinariamente la suerte de los Pueblos que les confía. Un Príncipe, no hay medio, o es un **don** que en su misericordia concede el Señor a una Monarquía, o un **azote** con que venga los pecados de la nación" (68). Por un lado entonces, no está el Rey sujeto al pueblo pues "esto sería estar sujeta la cabeza a los pies" y, por otro, debe cumplir funciones esenciales: **gobernar** el reino "con justicia y equidad"; **sostener** "los derechos de su corona"; **defender** el reino de los enemigos, y **defender**

(63) Op. cit., I, p. 428.

(64) Op. cit., II, p. 428.

(65) Op. cit., II, p. 431.

(66) Op. cit., II, p. 435.

(67) Op. cit., II, pp. 436, 437.

(68) Sermón de gracias (...) en la solemne función, que con la noticia del nacimiento de los dos señores Infantes Don Carlos y Don Felipe de Borbón, celebró la fidelísima Ciudad de Córdoba en la Sta. Iglesia Catedral en el día 6 de enero de 1784, en Colección, II, p. 720 (los subrayados son míos).

también "al pobre, al huérfano, a la viuda contra la violencia de los poderosos" (69). Pero si los príncipes no están sujetos por el santo temor de Dios (Ps. 119, 120), ellos son la fuente de tres males: **indocilidad, ignorancia y placer** (70). Vicarios de Dios por un lado; por otro, agobiante responsabilidad ante el mismo Dios.

d) La persona del Príncipe

San Alberto cree conveniente insistir sobre las virtudes y los caracteres que debe poseer un buen príncipe pues de ellos depende la salud de la nación. Ante todo, "la **Justicia** es el primero y principal oficio de los Reyes, y la parte más esencial de su dignidad" (71).

El servicio del monarca a la sociedad y el afianzamiento de su poder residen "sobre cuatro columnas firmísimas: **Verdad, Justicia, Clemencia y Religión**" en las cuales una se apoyará en la otra (72). Y por todo ello, cree San Alberto que el monarca ha de ser amante del saber como condición de la salud del reino: "Otro escollo en que puede naufragar un príncipe, y que trae consigo la **ruina y perdición de la Monarquía**. En efecto —agrega— la felicidad de ésta depende del cultivo de las artes; del apoyo de la justicia; del fomento de la legislación; del conocimiento de lo útil, necesario y pernicioso, y sobre todo, de la pureza y estudio de la Religión. El móvil o impulso de todas estas máquinas es el Príncipe; su aversión o indiferencia a estos útiles conocimientos amortigua en los vasallos su cultivo: la falta de éste produce necesariamente la ignorancia; y a la ignorancia suceden en el Pueblo el fanatismo, la incivilidad, la barbarie, la miseria y la **perdición**."

"Por el contrario, un Príncipe amante de las ciencias, y que en sí, por lo menos ha recibido sus primeras semillas, ¿qué frutos tan copiosos de utilidad y gloria no previene en sus días a toda la nación?" (73).

e) Las potestades legislativa y coercitiva

Afirmadas, pues, tanto la soberanía como las necesarias virtudes morales del monarca, de nada servirían si no poseyera al mismo tiempo la potestad de hacer leyes. Tales leyes "tienen una íntima conexión con la ley eterna" y "todas se dirigen al bien de la Sociedad" (74). Esta **potestad legislativa** mantiene la "balanza de la justicia" y logra el justo equilibrio con la potestad de gobierno. Consiguientemente tiene el ciudadano el deber de la **obediencia**, deber que comienza

(69) Instrucción, en Colección, II, p. 440.

(70) Sermón de gracias, etc., en Colección, II, p. 721.

(71) Sermón de gracias, etc., en Colección, II, p. 736.

(72) Op. cit., II, p. 733.

(73) Op. cit. II, pp. 725-6.

(74) Instrucción, en Colección, II, p. 441.

desde el instante de la **promulgación** de la ley (que es menester no confundir con la "divulgación"). Si la ley pareciera injusta, el pueblo tiene el arbitrio de suplicar y peticionar (75). Y ejemplo de ello han de ser los primeros cristianos (que eran frecuentemente perseguidos) y que, sin embargo, presentaban sus quejas al Emperador con "humildad y atención" en razón de su potestad (aunque la malempleara).

Es claro que si todos los hombres fueran justos no hubieran sido necesarias las leyes, pero la mayoría no lo son sino que obran bien por temor al castigo; de ahí la necesidad de la **potestad coercitiva** principalmente para contener los delitos contra la Religión, el orden público y la seguridad personal (76). Y, naturalmente, el vasallo está obligado a las penas prescriptas por la ley.

f) La potestad real y la Iglesia

San Alberto tiene bien clara la doctrina pues, en efecto, las dos potestades, la civil, ejercida por el monarca y suprema en el orden temporal, y la de la Iglesia, suprema en el orden sobrenatural, "son supremas, en su línea, y distintas en sus objetos y funciones". Por eso no existe posibilidad alguna de una interpretación regalista del pensamiento del Obispo de Córdoba; por el contrario, el monarca es "un Protector de la Iglesia" (77) (así reconocido por una extensa legislación) lo cual no supone "poner la mano en el santuario, sino cuidar de que no entre en el santuario la abominación, o de arrojarla, si ya hubiese entrado alguna vez"; ni esto implica ejercer jurisdicción sobre lo sagrado, sino "proteger el culto" (78). Así entendido, esto para nada significa apropiarse las dos potestades, "sino unir la suya temporal con la espiritual, y caminar ambas de acuerdo". Como dije antes, ambas potestades, supremas en su orden, distintas por sus objetos y funciones, se unen y protegen recíprocamente (79).

Como es lógico, y especialmente en España, esta doctrina está íntimamente unida a la del Patronazgo entendido sólo como "una santa y justa tutela" sobre las Iglesias de Indias y muchas de España. Cinco son, para San Alberto, los títulos de los monarcas españoles para ejercerlo, aun cuando esenciales son dos: Porque a los reyes "se debió el descubrimiento de estas tierras" y porque a sus capitanes y soldados se debió "la conquista de estos Reinos" (80). Pero, además de estos primeros dos títulos, deben agregarse la iluminación de la fe de sus pobladores (la obra misionera), por concesión apostólica del Papa Julio II y, finalmente, "la costumbre bastante prescripta, y con justo

(75) Op. cit., II, p. 443.

(76) Op. cit., II, pp. 447-8.

(77) Op. cit., II, p. 452.

(78) Op. cit., II, p. 454.

(79) Op. cit., II, pp. 455 y 457.

(80) Op. cit., II, p. 458.

título introducida desde el descubrimiento de las Indias hasta el día presente" (81). Ya sabemos las graves complicaciones que esta legislación traerá en el futuro cuando las antiguas Indias se transformen en naciones independientes. Tendremos ocasión de comprobarlo al exponer el pensamiento de algunos profesores de la Universidad de comienzos del siglo XIX.

g) Los deberes del vasallo para con el Rey

El ritmo interior de estas reflexiones conduce naturalmente a detallar ahora la relación que existe entre el vasallo y el Rey. Ante todo, los vasallos no lo son del mismo modo, ya por su mérito, estado, privilegios especiales, como en el caso de los sacerdotes de ambos cleros. Estos vasallos están, en cambio, más gravemente obligados (82) y siempre se ha mirado "con escándalo y horror" que quienes están destinados a hacer la Luz en las almas las perviertan (83). San Alberto justifica que el Soberano, sin salir de su jurisdicción, pueda corregirlos, expatriarlos y hasta ocupar sus temporalidades si así fuere necesario.

Por otra parte, fundado en la opinión de Santo Tomás (84), San Alberto muestra la necesidad de **honrar** al Rey, que es "sentir honrosamente de algún sujeto, y juzgar altamente de todas sus prendas y calidades" (85). Y esto aunque un príncipe sea malo (los cristianos honraban "en público y en secreto" a los Emperadores) en virtud de su potestad. A lo cual se une el **respeto** que "es consiguiente al honor" porque "añade manifestar exteriormente con palabras y con obras este mismo juicio y concepto" (86). Insiste San Alberto en los notables juicios de Tertuliano sobre el respeto a los monarcas. Todo lo cual implica el **amor** al gobernante, amor que le es debido por precepto natural y divino, correspondiente al que nos manda honrar a los padres (87). Pero como "la oración es uno de los oficios más propios del amor", es menester **orar** por el soberano en privado y en público (88). Y aunque es verdad que todo vasallo debiera servir y obedecer por amor, como no todos así obran, es también saludable el **temor** al soberano que, al menos "dispone para el amor y para la justificación" (89). Todo lo cual implica la **obediencia**, que es participación de la obligación de obedecer a Dios. De ese modo, si el Rey lo manda (ministerialmente) lo manda Dios; de manera que es necesario obedecer a Dios en los reyes (90). Pero, desgraciadamente, puede darse el caso

(81) Op. cit., II, p. 459.

(82) Op. cit., II, p. 464.

(83) Op. cit., II, p. 466.

(84) S. Th., IIa IIae, 104,6; 103, 1.

(85) Instrucción, II, p. 468.

(86) Op. cit., II, p. 472.

(87) Op. cit., II, p. 482.

(88) Op. cit., II, pp. 484, 486-7.

(89) Op. cit., II, p. 489.

(90) Op. cit., II, p. 494.

de que el Rey mande lo malo y lo injusto; en tal circunstancia, "si lo que mandasen (los Príncipes) fuese ciertamente malo, injusto, y contra la ley Natural o Divina, porque en tal caso no pudiendo dimanar el mal de la potestad que Dios les ha dado, no hay obligación, ni deben ser obedecidos según aquella sentencia de San Pedro: 'Necesario es obedecer a Dios, antes que a los hombres' " (91). Todo esto vale, por cierto, para los casos en los que no exista ya ninguna posibilidad de duda, pues en caso dudoso subsiste el deber de obediencia.

La **fidelidad**, por consiguiente, debe ser no sólo extrínseca sino interior y en modo alguno puede aceptar San Alberto el tiranicidio como contrario a la naturaleza y a la razón (92). Esta fidelidad al monarca lo es, de hecho, a la comunidad. De ahí la obligación de pagar los **impuestos** que retornan luego en beneficio de la Monarquía dándole al Soberano el medio "de salvarlo todo" (93). Lo mismo pasa con los **diezmos** que, si bien pertenecen a la Iglesia, en Indias tocan al Monarca quien apenas queda con una mínima parte de los mismos (94). Más aun: En caso de **guerra**, los ciudadanos tienen obligación de prestar servicio. Aquello que hace justa a una guerra es "la defensa propia, vindicar los agravios" y "recuperar los dominios o derechos usurpados" (95). Naturalmente, al soldado no puede corresponder examinar si una guerra es justa o no: "debe suponerla siempre que no le conste ciertamente lo contrario" (96). Todo lo cual se cierra con la obligación que tienen los cristianos de **orar** por los reyes después de muertos; si así no se hiciere, equivaldría a admitir que las anteriores demostraciones de honor y respeto hechas en vida fueron efectuadas por interés y política y no por piedad y religión (97).

3. LA REVOLUCION FRANCESA

a) Los "novadores" y los "falsos profetas"

La Instrucción que acabo de analizar fue publicada cinco años antes de que estallara la revolución francesa y, evidentemente, San Alberto tuvo muy en cuenta los resultados negativos y disolventes que las ideas de la Ilustración producían en la sociedad de entonces. La revolución francesa vino a confirmar su actitud y una de sus primeras reacciones fue desagraviar al Papa ya que se había atacado expresamente su potestad con la Constitución Civil del Clero. La causa principal de la situación francesa la atribuye a los "filósofos", es decir, a los representantes de un pensamiento ya inmanentista y naturalista que ha proclamado la autonomía de la Razón. Y es esto, precisamente, lo que se ha

(91) Op. cit., II, p. 495.

(92) Op. cit., II, p. 501.

(93) Op. cit., II, p. 508.

(94) Op. cit., II, p. 510.

(95) Op. cit., II, p. 514.

(96) Op. cit., II, p. 516.

(97) Op. cit., II, p. 519.

apoyado en la en otro tiempo cristianísima Francia. Hoy se ve a Francia, sostiene San Alberto, dividida en dos partidos, con la posibilidad de que prevalezca el que está por "la libertad, independencia, o irreligión", que puede conducir a la separación de todo respecto de Dios. Naturalmente, aquí la palabra "libertad" es empleada en sentido negativo como sinónimo de plena autonomía. Y es así, en la medida en que se siga "la filosofía de sus Novadores, y falsos profetas, los Baylees, los Voltaire, los Rosseaus y otros muchos" (98).

Este siglo "que solamente por ironía se puede llamar el **Siglo de las luces**" (99), ha traído consigo la sugestión del mal y el desorden social.

b) La sugestión del mal y los "perros mudos"

Así como la antigua serpiente sedujo al primer hombre induciéndolo a sacudir el yugo de la ley rebelándose contra el Autor de la ley, del mismo modo en la revolución francesa reaparece la sugestión del bíblico "seréis como Dioses, iguales a ellos, libres, e independientes como ellos, y sabios como ellos..." (100). A la vez critica y disculpa al "piadoso y desgraciado Luis XVI" que se prestó a firmar una Constitución ruinosa; puede disculparse al pueblo "olvidado de sí, transformado de repente en otro" y hasta se puede disculpar a ciertos "filósofos novadores" ensoberbecidos y blasfemos que han atentado contra las dos potestades: la civil en el Rey y la espiritual con la Constitución del Clero. El gran culpable, cree San Alberto, es Voltaire, aunque no le nombra, al que llama "Luzbel de toda la rebelión sucedida en Francia"; en efecto, "culpemos a este hombre enemigo... (que) ha esparcido la cizaña del error" (101).

Pero las palabras más severas las reserva San Alberto para aquellos Obispos que "no por error de entendimiento, sino por demasiada debilidad de espíritu, cobardía de corazón, y mucho temor de incurrir en el odio, y furor del Pueblo, si hablaban, o se oponían a sus perniciosas máximas, callaron como perros mudos...". Y concluye: "Qué flaqueza, Bmo Padre, o para decirlo más propiamente, qué traición! (102).

IV. LA VIDA ESPIRITUAL

1. SANTIDAD Y ENTREGA

Toda la actividad pastoral de San Alberto, todas sus reflexiones y realizaciones pedagógicas, todas sus preocupaciones teológico-políti-

(98) *Litterae* (...) ad Sanctissimum Dominum Nostrum Pium Sextum, p. 3.

(99) *Op. cit.*, p. 5.

(100) *Op. cit.*, p. 10.

(101) *Op. cit.*, p. 17.

(102) *Op. cit.*, p. 15.

cas, son como las plantas que hunden sus raíces en rico humus oculto donde toman su alimento y su fuerza. Ese humus sustentador es la vida interior, la vocación mística, que es la vocación de la Orden Carmelita. No hay una sola línea suya que no esté como embebida en esa vocación fundamental, y ningún acto de su vida pública dejó de surgir de aquel trasfondo de vida espiritual. Cuando, ocasionalmente, se refiere a su propia pobreza como Obispo, manifiesta estar "contento con el rico patrimonio de aquella solemne pobreza que profesamos en la reforma de nuestra gran Madre Teresa de Jesús" (103). Ya he señalado anteriormente el papel decisivo que Santa Teresa ejerce en el alma de San Alberto y, sobre todo, en esa contemplación del misterio en las pequeñas cosas y mínimos actos de la vida cotidiana.

Esta actitud general le hacía mirar con desconfianza los actos o ejercicios exteriores que no fueran la manifestación de una segura vida interior. La Religión, sostiene, es "santa en su principio, santa en su Maestro, santa en su fe, santa en su moralidad, santa en sus máximas, santa en sus preceptos" y quiere que todos sean santos (104); naturalmente la santidad no consiste "en la superficie de ciertos ejercicios exteriores y devociones diarias" (por sí solas), ni tampoco consiste en "ciertas obras de penitencias y austeridad... que Dios no las manda", ni en ciertos estados de miseria; la santidad es "sólida e interior" y es el cumplimiento de la ley del amor y de los preceptos. En tal sentido, es "discreta" y, al mismo tiempo, es "universal", en cuanto "abrazo todos los estados y condiciones elevadas y humildes, brillantes y oscuras, ricas y miserables" (105). Por eso agregaba: "y creed que no hay estado en el mundo (reyes, magistrados, militares, labradores, comerciantes, abogados, etc.) que no pueda y deba ser estado de santidad, y donde no haya habido algunas insignes, que la profesaron con primor y aun con heroicidad" (106).

Aquí residía el secreto de la actitud de verdadera **entrega** de San Alberto puesto que veía en cada una de sus ovejas la aptitud o el germen de la santidad de vida, desde el más pobrecito al más encumbrado. Era precisamente esa incoación de la vida eterna en cada uno, esa especie de semilla que pone la Gracia, lo que había que hacer fructificar hasta la unión total con Dios. ¿Qué otro fin puede tener la vida espiritual?

2. EL RELOJ ESPIRITUAL

Hasta tal punto la santidad lo es de cada mínimo momento, puesto que Dios está presente en cada uno, que San Alberto, queriendo hacer partícipes de esta realidad a todos sus fieles (siendo ya Arzobispo de

(103) Carta Pastoral (que) dirige a sus amados hijos los Curas a la entrada de su gobierno en el Arzobispado (de La Plata), en Colección, II, p. 537 (Córdoba, 2 de mayo de 1784).

(104) Carta Pastoral (primera), en Colección, I, p. 56.

(105) *Op. cit.*, pp. 58, 59, 61.

(106) *Op. cit.*, I, pp. 78-9.

Charcas), ideó el "reloj espiritual" para "llevar a Dios presente en toda hora". Esta especie de manualito de vida espiritual estaba dirigido, ante todo, a los seglares que viven en el mundo, a los padres y a las madres de familia "que con sólo tener a mano, o a la memoria este Reloj, pueden no perder de vista el negocio de su salvación".

El método es simple y eficaz. Preside cada leccioncilla el dibujo de la esfera de un reloj cuyo puntero principal marca la hora desde las 6 hasta las 23, es decir, dieciocho estadios de meditación como presencia del alma a Dios. San Alberto advierte: "Quien se dedica a servir a Dios, ha de ser varón de todas horas. En todas las horas es Dios del alma, y en las mismas el alma ha de ser de Dios: en toda hora está Dios presente al alma, y en todas debe la criatura estar presente a su Dios. No hay hora en que Dios no dé alguna cosa al alma; pues por qué ha de haber hora en que el alma no dé alguna cosa a su Dios" (107).

Permítaseme la breve exposición del **Reloj Espiritual**, hora por hora:

6 horas: **Todo a Dios**. Dirección: "Despertó, Señor, mi cuerpo para que os sirva mi alma, y en esta primera hora para todas las de mi vida, me entrego todo a Vos mi Dios, mi Señor..." (108). Aquí acepta el alma todos los trabajos del día y los ofrece, poniéndose bajo la protección del Angel Custodio.

7 horas: **Entendimiento a Dios**. Humildad. El alma hace entrega del entendimiento para entenderle a Él y a sí mismo, bajo la advocación de San Agustín (109).

8 horas: **Memoria a Dios**. Dolor. Aquí el alma entrega la memoria "para acordarme de lo que habéis hecho por mí y yo contra Vos". La protectora es Santa María Magdalena (110).

9 horas: **Voluntad a Dios**, bajo la protección de Santa Gertrudis.

10 horas: **Corazón a Dios**. Amor, bajo la protección de Santa Teresa.

11 horas: **Pensamiento a Dios**. Pureza. Protector San José.

12 horas: **Trabajos a Dios**. Paciencia, en orden al "desapego" de las cosas del mundo, bajo la protección de San Juan de la Cruz.

13 horas: **Familia a Dios**. Piedad, que todo lo da a Dios, marido, hijos, criados, bajo la protección de la Sagrada Familia.

14 horas: **Deseos a Dios**. Desasimiento, bajo la protección de San Francisco de Asís.

(107) *Reloj Espiritual para llevar a Dios presente en toda hora*, en *Colección*, II, p. 778.

(108) *Reloj Espiritual*, ib., II, p. 779.

(109) *Op. cit.*, II, p. 781.

(110) *Op. cit.*, II, p. 783: En adelante expongo entre las pp. 784-810.

15 horas: **Cuerpo a Dios.** Penitencia, bajo la protección de San Francisco de Paula.

16 horas: **Ojos a Dios.** Recato, bajo la protección de San Luis Gonzaga.

17 horas: **Palabras a Dios.** Silencio. "...os entrego mis palabras", comienza San Alberto, todo puesto bajo la protección de San Bernardo.

18 horas: **Libertad a Dios.** Obediencia. Es la vuelta de la libertad a quien se la dio al alma, bajo la protección de Santa Catalina de Siena.

19 horas: **Tentaciones a Dios.** Temor. Bajo la significativa protección de San Vicente Ferrer.

20 horas: **Beneficios a Dios.** Agradecimiento del alma bajo la advocación de todos los santos penitentes.

21 horas: **Alma a Dios.** Adoración. Cerca ya la culminación del día, "os entrego mi alma", toda de Dios, bajo la protección de San Patricio.

22 horas: **Obras a Dios.** Perseverancia, en la cual las obras vuelven a Dios: "Vuelven las aguas, dice San Alberto, al mar de donde salieron": protección de San Miguel Arcángel.

23 horas: **Vida a Dios.** Muerte. Todo culmina, pues, en la meditación de la muerte: "En esta última hora en que mi cuerpo se va a entregar al sueño, os entrego, Señor, mi vida, porque puede acabarse mi vida en el sueño". Es aquí donde los protectores del alma son todos los Santos que lo han sido a lo largo del día. Aquí termina el **Reloj Espiritual**. Al día siguiente recomienza. Símbolo diario de toda la vida del alma.

Fácilmente se percibe cierto **rítmico** espiritual del **Reloj** de San Alberto, solamente captado en su totalidad cuando se lo lee enteramente y bien despacio. Una suerte de crecimiento rítmico interior que se adapta muy bien a las horas del día que, simbólicamente, van como tejiendo los instantes del alma en su crecimiento espiritual. Una especie de escalera mística en la cual **nada** queda al alma en su ascensión y desasimiento hasta quedar **toda** plena de Dios. Secretos de la vida mística que San Alberto, sin duda, había **experimentado**. Tal era el humus espiritual de su vida cotidiana.

V. CONCLUSIÓN

1. REFLEXIONES SOBRE LA PEDAGOGÍA DE SAN ALBERTO

Es muy interesante, una vez que se recorre todo el pensamiento de San Alberto, volver la reflexión sobre los aspectos sobresalientes

de su obra. En lo que se refiere a la pedagogía, era, verdaderamente, una suerte de filosofía **aplicada**; es decir, que necesitaba ser inmediatamente traducida en obras. Ésta era, por otra parte, una característica temperamental de San Alberto. Lo cual no le impedía ni mucho menos tanto la especulación cuanto hacerse cargo de los antecedentes históricos de su vocación. Debe recordarse cómo, cuando nos está por hablar de la educación específicamente cristiana, recuerda todo el aporte de Platón y Aristóteles como dándonos a entender que ambos constituían el punto máximo de la pedagogía en el hombre que aún carece de la fe sobrenatural. Esta valoración del antecedente clásico tiene su gran valor. Y esto es así porque la educación cristiana asumió todo aquello y lo transportó (transfigurándolo) a otro plano solamente logable por la Gracia. Una vez asegurado este camino, San Alberto coloca el problema educativo en el plano sobrenatural en el cual educar no es otra cosa que edificar, formar, descubrir, el hombre cristiano. Por eso, para él, la pedagogía solamente tenía una regla fundamental: el amor. Esta formación del cristiano reconoce muchos antecedentes patrísticos y San Alberto no sólo tiene pleno conocimiento de ello sino que expresamente cita a Gregorio de Nisa y San Agustín. Particularmente este último parece haber influido en su pedagogía, sobre todo si se tiene presente la importancia que asigna al pecado como el límite más grave del proceso educativo. San Alberto es, en esto, muy realista, pero con un realismo cristiano que es consciente de la siempre presente fuerza del mal que debe ser atendida, vigilada y combatida en el niño que el maestro tiene que educar.

Ese es el cuadro general, pero lo más personal de San Alberto y donde él aporta lo más suyo, es la aplicación de la pedagogía al caso especial y concreto que es el caso del **huérfano**. Y allí está la aparente paradoja, pues se trata de la **pedagogía del que carece de maestro natural**. San Alberto sabe por la fe que, en tal caso, el niño al menos no carece de maestro sobrenatural (que también educa la naturaleza) y se hace cargo como Obispo y como cristiano. En pocas palabras, la pedagogía del que carece de maestro natural es transferida al plano de la caridad. Pero esto, para él, exige una actividad por así decir práctico-práctica; es decir, una acción **inmediata** que se traduce en las **fundaciones** concretas. Esta pedagogía del huérfano traducida en las fundaciones muestra también claramente el temperamento del Obispo que parece no poder soportar que las ideas no se realicen aquí y ahora, en lo concreto. Esto es, también, una especie de filosofía **aplicada**. Este mismo carácter se comprueba tanto en su Instrucción de teología política como en el Reloj de vida espiritual.

2. SENTIDO Y VALOR DE SUS IDEAS POLITICAS

Insisto una vez más: No solamente no fue contagiado por la Ilustración sino que fue un crítico de ella. Para él representaba la más grave

amenaza contra el orden cristiano, y tenía razón. Desde el momento en que no hay lugar para nada allende la Razón autosuficiente, no puede existir ni un vestigio de política cristiana. Al mismo tiempo San Alberto distinguió con toda claridad entre la potestad política, que es sagrada porque la dona el mismo Dios creador, y el sujeto de la misma (el Príncipe). Pero éste mismo es sagrado también (como debe serlo el Presidente de una República) no en razón de sí mismo sino, precisamente, **en cuanto sujeto** de la potestad divina. La doctrina es completamente ortodoxa. El Príncipe **participa** de la sacralidad de la potestad pero solamente Dios es lo sacro en sí mismo. Entonces, la distinción de San Alberto entre la magestad divina y la magestad del rey terreno es perfectamente congruente y natural. Pero, para San Alberto, en modo alguno la potestad reside en el pueblo, ni siquiera **in habitu**, como sostiene Suárez; el simple acatamiento del pueblo es suficiente. Y esta es doctrina que si bien no es suarista es evidentemente tomista. Y, como hemos visto, no es el único tema en el cual Santo Tomás está presente. Las mismas páginas dedicadas a mostrar los diversos **modos** por los cuales le es donada al Príncipe la potestad política, demuestran que no existe para San Alberto una elección **especial** del sujeto de la misma. Claro es, sin duda, que el régimen político que él sostiene es la Monarquía absoluta y esa elección decidida sigue dentro de la más estricta ortodoxia. Alguno de sus críticos, que lo señala, precisamente, como no libre de la influencia iluminista, tiene plena razón al señalar que San Alberto —hombre de su tiempo— es partidario del absolutismo monárquico pleno. Pero si esto es verdad, de ello no se sigue que forzosamente quemara incienso en el altar del siglo. En ese sentido, en modo alguno es verdad que en la exposición de San Alberto se unan tanto religión y realaleza que esta última llegue a suplantarse a la primera. Y muchísimo menos creer que su posición “se encuentra más cerca de los postulados carismáticos de cuño protestante que Francisco Suárez impugnaba en Jacobo I de Inglaterra, que de la recta visión del jesuita granadino”. El despropósito es, en verdad, grande; ni toda la tradición española sobre el tema tiene que ser suarista (basta recordar a Vitoria, uno de sus antecesores) ni la tesis de San Alberto tiene nada que ver con el protestantismo sino, más bien, con la doctrina política de Santo Tomás, que, dicho sea de paso, fue la inspiración de Vitoria y muchos otros teólogos españoles. Y del hecho de que, tomando la expresión de un salmo de David, llame a los Príncipes “dioses” (en el sentido que expuse más arriba) en modo alguno se sigue que haya llegado a extremos mayores que los más empecinados regalistas. Ni deificó al monarca ni mucho menos fue regalista. Lo único cierto es que justificó a conciencia la Monarquía absoluta, pero ello estaba dentro de la más recta ortodoxia católica. Y también lo estaría haber sostenido la República. Como es sabido, es cuestión opinable y abierta a las circunstancias temporales. El régimen se legitima en la medida en que procura el bien común. Nada más que por eso. Y San Alberto lo sabía perfectamente bien.

Impresiona en este notable Obispo y virtuoso cristiano el compromiso concreto al cual lo llevaban sus convicciones. Todos sabemos que esta actitud es rara y, sin duda, ejemplar.

ALBERTO CATURELLI



SANTA TERESA DE JESUS

Cúmplase este año el Cuarto Centenario de la muerte de Santa Teresa. Con tal motivo nos complacemos en publicar este artículo que nos enviaran las Carmelitas de Gualaguaychú.

(N. de la R.)

Era el 15 de octubre de 1582. Tal día moría, en Alba de Tormes, Santa Teresa de Jesús, exponente acabado de la mística cristiana.

Su persona nos interesa, porque la vida mística se encarna en personas concretas, arrancando de su condición de bautizados, desarrollándose con la gracia divina en crecimiento, y acabando por configurar las comunicaciones entre Dios y el alma, marcadas por una acción oculta, misteriosa, que, por lo mismo, escapa a los sentidos.

Teresa vivió esta realidad velada pero presente en el hombre, y la vivió de manera plenaria. En su persona se manifestará como una eclosión deslumbradora. Ella es un regalo de Cristo a su Iglesia, con prodigalidad a lo divino.

1. El influjo de Teresa

Cristo Señor se complació en Teresa. Más aún, quiere por su medio atraer, instruir y transformar al pueblo cristiano. Por eso, la presentación de su figura no será tanto un grato espectáculo estático, cuanto una llamada dinámica que despierta, aguijonea e impulsa el espíritu.

Así lo experimentó la muchedumbre de sus seguidores y seguidores. Figuras descolantes de la catolicidad e incluso hermanos separados se nutrieron de su "celestial doctrina": San Francisco de Sales, San Alfonso María de Liguori, Carlos de Foucauld, el Patriarca Athenágoras, etc.

Para otros, el contacto con Teresa implicó un cambio radical en el curso de su existencia. Entre una multitud de casos, presentaremos, para ilustrar lo dicho, tan sólo dos de ellos.

El viraje espiritual del **Padre Tomás de Jesús** ocurrió a cuatro años del tránsito de la Madre, en 1586. Tomás Sánchez Dávila, de 22 años, inteligencia privilegiada, hallábase en la célebre Universidad de Salamanca, como estudiante de humanidades y jurisprudencia.

A instancias del profesor Céspedes, que recomendaba los escritos de la monja carmelita Teresa de Jesús, especialmente por lo castizo de su castellano, se procura un ejemplar —todavía manuscrito— del libro de la "Vida". Lo abrió en el capítulo 18 y... "le causó tal impresión que al poco de iniciar la lectura se sintió transformado y comenzó a llorar". "Sintió descubrir —dice el mismo Tomás— un nuevo reino, un nuevo horizonte de luz y de verdad; y a pesar de no haberle pasado nunca por la imaginación la idea de ser religioso, sentía más bien repugnancia a ello, fue tal la eficacia de dicha lectura que a los quince días tomó el hábito de la Orden", con el nombre de Tomás de Jesús. El P. Tomás llegaría a ser una figura relevante de la novel Congregación de Carmelitas Descalzos.

Más próxima a nosotros se encuentra **Edith Stein**, filósofa, pedagoga, conferencista, discípula y auxiliar del filósofo fenomenólogo Husserl.

Perdida la fe judaica de la infancia, su período juvenil transcurre en la incredulidad. Después, lenta y trabajosamente, Edith va descubriendo el misterio de la fe cristiana a través de una sucesión de personas y acontecimientos, enmarcados en los sufrimientos de la gran guerra mundial. No obstante, su espíritu permanece indeciso. Es apenas una apertura a la verdad.

En el verano de 1921 —tiene 30 años— encuéntrase Edith en la casa de descanso de unos amigos momentáneamente ausentes. Es de noche y está sola, en la biblioteca. Alarga la mano y toma un libro del anaquel: la "Vida de Santa Teresa de Jesús". Lee durante toda la noche y cuando, al amanecer, termina y cierra el libro, se dice: "Esto es la verdad". Teresa de la Madre de Dios, que escribió su vida, comenta así el hecho: "En la biografía de Teresa lee Edith sin respirar su propio destino. Dios no es un Dios de la ciencia, sino que Dios es amor... El espíritu de Edith, sediento de saber, y su amante corazón, han luchado por el amor divino en forma parecida a la de Teresa... ¿Podría Edith encontrar una maestra mejor? La mística Doctora a todas las preguntas de la filósofa alemana da la misma respuesta: que la locura de la Cruz es el comienzo de la verdadera felicidad... y revela a Edith la verdad del alma, que consiste en hacerse como niños ante Dios" (1).

De inmediato se compra un catecismo y un misal católicos y,

(1) Teresa de la Madre de Dios, **Edith Stein en busca de Dios**.

después de estudiarlos, pide el bautismo. Debemos pasar por alto los apasionantes jalones que se siguieron en su existencia, trunca da en 1942. Tan sólo acotemos que acaba de introducirse en la Santa Sede su proceso de beatificación.

Qué bien supieron y experimentaron en sus vidas estas felices conquistas de la Santa de Avila, lo que Luis de León afirmaba ya en 1587: "Yo no conocí ni vi a la Madre Teresa de Jesús mientras estuvo en la tierra, mas ahora, que vive en el cielo, la conozco y veo casi siempre en dos imágenes vivas que nos dejó de sí, que son sus hijas, y **sus libros**, que, a mi juicio, son también testigos fieles y mayores, de toda excepción, de su grande virtud".

En efecto, Teresa traspone los límites de sus monasterios y de sus conocidos, traspone incluso los marcos de su tiempo, a través de sus libros, trasunto cálido del alma y vida de la autora.

2. El itinerario espiritual de Teresa

Vamos ahora a recorrer, siquiera a largos y contados pasos, el interior paisaje teresiano.

Para situarnos en el contexto histórico, establezcamos el punto de partida de su itinerario: 4 de abril de 1515. En tal día Teresa de Ahumada recibe el sacramento del bautismo. Ya es hija de Dios.

Su vida infantil decurre en un clima de fe acendrada, de esmerada educación, bebida ante todo en la conducta ejemplar de sus mayores, como era propio en las familias cristianas del momento. El gesto de la fuga de la niña Teresa para sufrir el martirio y obtener así prontamente el cielo revela prematura pero nítidamente el ardor, entusiasmo, firmeza y decisión de la futura reformadora. Tan hondamente habían calado en su ser infantil las verdades de la fe aprendida.

Con la adolescencia sus vivencias espirituales se ven afectadas por la inestabilidad propia de esa fase. Por un lado, la joven Ahumada se deja envolver por las exigencias de la vanidad femenina y las nacientes emociones del amor humano. Por otro, comienza a advertir cómo Dios la invita y la atrae mediante acontecimientos aparentemente banales: encuentros con personas de irradiante vida interior, enfermedades extrañas, lecturas iluminadoras.

A los 21 años, ella, que era "enemiguísima" de ser monja, se determina a serlo, e ingresa en el monasterio de carmelitas de la Encarnación; verdadera réplica de aquella otra fuga infantil a tierra de moros.

Hay un período de doce a catorce años, aproximadamente,

en que la religiosa vive un verdadero desgarramiento interior. Los designios divinos para con ella yo no se le ocultan bajo el velo de los acontecimientos vulgares. Son verdaderas solicitaciones imposibles de acallar.

Teresa ha descubierto el camino de la oración mental; oración personal, en soledad y silencio. Precisamente allí la espera Dios.

La red de sus encantos naturales la envuelve todavía: belleza, simpatía, inteligencia, discreción, finura. No se aviene a sacrificarlos en el ocultamiento. La batalla es dura y prolongada. Entonces, la vida propiamente mística irrumpe en su camino, en verdadera escalada de mercedes y virtudes. El Amigo divino toca el corazón de la religiosa a la vista de una imagen de Cristo muy lastimado y con la lectura de las "Confesiones" de San Agustín.

Teresa se va dando con una asiduidad cada vez más exigente a la oración mental o meditación. No obstante, su voluntad aún está débil. Condivide, pues, el diálogo con el Señor y las amistades mundanas. Ella misma nos dice que un tramo de casi veinte años, engloba la etapa de sus luchas, dificultades e infidelidades, que Teresa no acaba de encarecer y deplorar. Demasiado auténtica es la Santa para que nos permitamos atribuirlo a exageración. Se trata de enjuiciar su aserto desde su propia óptica. Sus infidelidades no eran moralmente graves; teológicamente sí; le sabían a traición. Y le agradecemos que no las haya minimizado, para que así aprendamos que el amor de Dios es totalitario.

El contacto con hombres de oración y el casi simultáneo establecimiento de los jesuitas en Ávila, la encarrila decididamente por el camino de la oración. El Señor se le prodiga en fenómenos extraordinarios: sentimiento vivo de la presencia de Dios en su interior; gustos y deleites interiores de quietud y unión con El; gracias todas infusas, que ningún recurso humano puede procurar. Locuciones o hablas interiores: "Ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles". "Yo te daré libro vivo", le dice el Señor. Impetus de amor; visiones de la Sacratísima Humanidad de Jesucristo y de los santos; arrobamientos. El conjunto de estas gracias obró una profunda purificación en su alma, y un patente arraigo de virtudes: fortaleza ante la adversidad y desasimiento de las criaturas.

Simultáneamente probó grandes sufrimientos interiores. Dudas y temores la asediaban. Aquellos gustos y visiones ¿procedían de Dios o del demonio? Algunos confesores, involuntariamente, al no lograr discernir el verdadero origen de los mismos, le acumulaban inquietudes.

En aquel extraordinario Siglo de Oro español, florecieron con-

temporáneamente a la Santa grandes figuras espirituales: San Pedro de Alcántara, San Ignacio de Loyola, San Francisco de Borja, San Juan de Avila, San Juan de la Cruz, el Padre Domingo Báñez, etc. Con casi todos se comunicó la madre Teresa a partir de esta etapa y hasta el fin de su vida. Serán ellos los oportunos orientadores de su espíritu. Providencialmente le ordenaron que consignara por escrito el proceso de su ascensión.

Entre 1556 y 1560 se consuma el "desposorio místico", con la merced del dardo, traspaso o transverberación del corazón (2); herida de amor que prefigura una numerosa descendencia espiritual y que Bernini ha inmortalizado en el mármol.

Por esta época Teresa se enfrenta con la apabullante visión del infierno. Tal visión merece una particular atención por ser punto de arranque de grandes novedades en la vida de la Santa, y éstas, de resonancia eclesial.

Es de admirar la profundidad que toma su descripción de la frustración total y definitiva del hombre condenado, así como del dolor supremo que conlleva. La multiplicidad de imágenes penosas, deja percibir la resistencia que ofrece la materia a la expresión verbal: "... el agonizar del alma, un apretamiento, un ahogamiento, una aflicción tan sensible... Porque decir que es un estar siempre arrancando el alma, es poco..., mas aquí el alma misma es la que se despedaza... Aquel fuego y desesperación interior es lo peor".

La terrible visión desata un torrente de amor en esta mujer noble, inteligente, emprendedora, realista, proyectada hacia los demás. Al evocarla, cuando redacta su vida, escribe: "No me acuerdo vez que tengo trabajos y dolores, que no me parezca nonada todo lo que acá se puede pasar; y así me parece, en parte, que nos quejamos sin propósito. Fue una de las mayores mercedes que el Señor me ha hecho... así para perder el miedo a las tribulaciones y contradicciones de esta vida como para esforzarme a padecerlas y dar gracias al Señor que me libró de males tan perpetuos y terribles" (3).

Este nuevo enfoque de la vida terrena a la luz de la eterna, la mueve a emitir el voto de hacer lo más perfecto, al tiempo que le hace experimentar una viva compasión y amor hacia las almas, juntamente con un ardiente deseo de su salvación. Es, también, la chispa de incendio para la Reforma del Carmelo.

Contemporáneamente redacta sus primeras "Relaciones" o "Cuentas de conciencia", seguidas del libro de la "Vida".

Teresa está decidida y definitivamente encaminada en la vida

(2) Cf. *Vida*, Cap. 29, 13.

(3) *Ibid.*, Cap. 32, 5.

de oración. Ya puede entregarse plenamente a la altísima contemplación que el Espíritu suscita en su alma.

Pero he aquí que, precisamente ahora, irrumpe en su existencia, con fuerza insoslayable, **la pasión por la Iglesia**.

La reforma luterana estaba significando un desgarramiento en extremo sensible. Luchas, profanaciones, apostasías, se sucedían sin intermitencias.

Asimismo, un franciscano vuelto de América, en plena fase de la conquista española, le muestra el inmenso panorama de "los indios" que ignoran a Cristo (4).

La vieja cristiandad y la que está naciendo, reclaman el tributo de vidas generosas, luchadores esforzados. La recia castellana, como antaño Catalina de Siena, siente sobre sus espaldas el peso de la Iglesia toda.

En un gesto de enamorada, ahora devolverá a Cristo, florecidas en obras, las gracias recibidas.

En agosto de 1562 inaugura el monasterio de "San José", en Avila. Es el primero de su Reforma. Seguidamente redacta su "Camino de Perfección". Durante los veinte años siguientes, erigirá 17 casas de monjas. Casi otras tantas de frailes irán surgiendo paralelamente.

Hacia la mitad de este lapso de intensa actividad —1572— recibe del Señor la merced del matrimonio espiritual: "Mirarás mi honra como verdadera esposa mía. Mi honra es ya tuya y la tuya mía", le dice Jesucristo (5).

Se le abre entonces una nueva etapa espiritual. Los fenómenos místicos, patentes a los sentidos, van cediendo paso a un gran sosiego, y el misterio trinitario, viviente en su alma, se convierte todavía más en el centro de una altísima y habitual contemplación. El paso siguiente sólo podía ser la visión facial en la eternidad.

A este período de la santidad consumada, corresponde la composición del libro "Castillo interior" o "Las Moradas", su obra maestra. Apenas dos meses insumió en su redacción. Mientras lo escribía a vuelapluma, numerosos testigos observaron su rostro nimbado por un resplandor extraordinario.

3. El legado de Teresa

¿No es verdad que la Imaginación se despliega, busca corporeizar, fundir en una figura humana bien individualizada, esa suce-

(4) Cf. *Fundaciones*, Cap. 1, 7.

(5) *Relaciones o Mercedes de Dios*, 35.

sión de hechos extraordinarios, ese latido hondo y ardoroso de un corazón que supo amar?

¿Cómo aparecería a nuestros ojos Teresa de Avila? María de San José, una de sus primeras monjas en el tiempo y en la estima de la Madre, escritora también ella, nos la describe así: "Era esta Santa de mediana estatura, antes grande que pequeña. Tuvo en su mocedad fama de muy hermosa, y hasta su última edad mostraba serlo. Era su rostro nada común, sino extraordinario, y de suerte que no se puede decir redondo ni aguileño; los tercios de él iguales; la frente ancha e igual y muy hermosa; las cejas, de color rubio oscuro, con poca semejanza de negro, anchas y algo arqueadas; los ojos, negros, vivos y redondos, no muy grandes, mas bien puestos. La nariz, redonda y en derecho de los lagrimales para arriba disminuida hasta igualar con las cejas, formando un apacible entrecejo. . . Era gruesa más que flaca, y en todo bien proporcionada; tenía muy lindas manos, aunque pequeñas; en el rostro, al lado izquierdo, tres lunares. . . en derecho unos de otros, comenzando desde abajo de la boca el que mayor era, y el otro entre la boca y la nariz, y el último, en la nariz, más cerca de abajo que de arriba. Era en todo perfecta" (6).

De sus cualidades morales afirma un testigo: "... parecía con dos palabras que decía y en sonreír apacible, que dejaba cautiva la persona, y granjeaba de tal manera la voluntad, que era para todos toda, con que los ganaba a todos" (C. C. Procesos). Coincide el Padre Gracián, también testigo calificado: "Tenía hermosísima condición, tan apacible y agradable, que a todos los que la comunicaban y trataban con ella, llevaba tras sí, y la amaban y querían, aborreciendo ella las condiciones ásperas, y desagradables, que suelen tener algunos santos, con que se hacen a sí mismos y a la perfección aborrecibles. Era hermosa en el alma, que la tenía hermo-seada con todas las virtudes heroicas y partes y caminos de la perfección".

En sólo una estrofa plasmó el genio del poeta tanta riqueza:

*"Mujer de inteligencia peregrina,
y corazón sublime de cristiana,
fue más humana cuanto más divina,
y más divina cuanto más humana"*

(Gabriel y Galán)

Ella está, pues, entre nosotros, y nos sale al paso con esta afirmación:

(6) María de San José, Libro de Recreaciones.

"Para estas mercedes tan grandes que me ha hecho a mí el Señor, es la puerta la oración; cerrada ésta, no sé cómo las hará..." (7).

Antes que presentarnos un tratado de oración sistemático, la Santa se aplica a volcar su experiencia. Se da toda. Evidentemente motivada por el amor, lleva el propósito de aficionar a la oración.

¿Quiere ello decir que todo aquel que se entregue a la práctica de la oración experimentará necesariamente lo que Teresa experimentó? Ciertamente, no. Teresa es un sujeto de singularísima elección en el modo y por la función. Ella misma se apresura a declarar el carácter libérrimo de los dones divinos: Dios da a quien quiere, cuando quiere y como quiere.

Mas también promete y asegura, para todo aquel que aporte el esfuerzo de practicarla, lo sustancial de la oración, vale decir, sus frutos. Aspecto Interesantísimo, cuyo desarrollo nos llevaría muy lejos, pero que podría resumirse así: la parte divina nunca falla.

Teresa ha lanzado, pues, un llamado apremiante a la oración, elemento motor del "llamado universal a la santidad" (Lumen Gentium).

No en vano la Iglesia la ha elegido como maestra sublime de oración. Después de un consenso de siglos, dentro del Pueblo de Dios, la autoridad máxima consagró de una manera solemne su misión magistral cuando, el 27 de setiembre de 1970, el Papa Pablo VI proclamó a Santa Teresa de Jesús, Doctora de la Iglesia.

En tal oportunidad, el Sumo Pontífice expuso con toda claridad la actualidad del mensaje de Teresa: "Este mensaje —dice el Papa— llega a nosotros, hijos de nuestro tiempo, mientras se va perdiendo no sólo la costumbre del coloquio con Dios, sino también el sentido de la necesidad y del deber de adorarlo y de invocarlo! Llega a nosotros el mensaje de la oración... mientras la exploración psicoanalítica desmonta el frágil y complicado instrumento que somos, no para escuchar las voces de la humanidad dolorida y redimida, sino para escuchar el confuso murmullo del subconsciente animal y los gritos de las indomadas pasiones y de la angustia desesperada" (8).

Llega así hasta nosotros el sublime y sencillo mensaje teresiano de la oración. Teresa nunca se cansó de ponderar "el gran bien que hace Dios a un alma que la dispone para tener oración con voluntad... que no es otra cosa la oración mental, a mi parecer, sino

(7) Vida, Cap. 8, 9.

(8) Homilía de S.S. Pablo VI, 27/9/1970.

tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama" (9).

Nada más cabe agregar, después de la autorizada palabra del recordado Pontífice al que acabamos de escuchar, sino más bien tomar conciencia clara de que la inquietud profunda, entrañable del hombre, es fundamentalmente una e idéntica.

"Que te conozca, Dios mío, y me conozca", decía el gran Agustín en el siglo V. Siempre la misma, acuciante, implacable, resuena una vez más en la voz del poeta:

*"Ahora que la noche es tan pura
y no hay nadie más que Tú,
dime quién eres, Dios mío.
Dime quién eres y qué agua tan limpia
tiembla en toda mi alma.
Dime quién soy también"*

(Leopoldo Panero)

¿Dónde, cómo sabré quién eres, Dios mío, y quién soy? Allí, en la oración, a la que, con gesto generoso, no cesa de invitarme Teresa de Jesús.

CARMELITAS DESCALZAS
Gualeguaychú

(9) Vida, Cap. 8, 4-5.

Libros Recibidos

- CAMBRIA José Antonio, **Mecanografía y redacción comercial**, Goros, Río Cuarto, 1982, 224 pgs.
- PALUMBO Carmelo E., **Cuestiones de Doctrina Social de la Iglesia**, Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1982, 293 pgs.
- BEAUMIER Mgr, Joseph-Louis, **Les artistes de la pastorale**, Ed. du Bien Public, Québec, 1982, 144 pgs.
- CORCAO Gustavo, **Fronteras de la técnica**, OIKOS, Buenos Aires, 1982, 157 pgs.
- MARPEGAN - SCHUMACHER - RANDLE, **La técnica puesta a prueba**, OIKOS, Buenos Aires, 1982, 111 pgs.
- MUÑOZ GARCIA Juan Francisco, **El Matrimonio, Misterio y Signo. Siglos XVII y XVIII**, EUNSA, Pamplona, 1982, 553 pgs.
- CAMBRIA José Antonio, **La Misión Franciscana en Río Cuarto (1876-1890)**, Academias Sarmiento, Río Cuarto, 1981, 60 pgs.
- HARING Bernhard, **Libertad y fidelidad en Cristo. II: El hombre en pos de la verdad y del amor**, Herder, Barcelona, 1982, 640 pgs.
- DURAN Juan Guillermo, **El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)**. Estudio preliminar - Textos - Notas, Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1982, 532 pgs.
- ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE DI BOLOGNA, **Indices Verborum et Locutionum Decretorum Concilii Vaticani II, 4: Decretorum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis "Orientalium Ecclesiarum"; 5: Decretum de pastoralis episcoporum munere in Ecclesia "Christus Dominus"**, Bologna, 1981, 50 y 125 pgs. resp.
- EQUIPO DE REFLEXION DEL CELAM, **Religión y Cultura**, CELAM, Bogotá, 1981, 260 pgs.
- AA. VV., **Fe y política**, CELAM, Bogotá, 1981, 170 pgs.
- AA. VV., **Los primeros 4 siglos de Salta. 1582 —16 de Abril— 1982. Una visión multidisciplinaria**, Universidad Nacional de Salta, Salta, 1982, 513 pgs.
- ISEDET, **Bibliografía Teológica Comentada del área iberoamericana. Vol. 7, año 1979**, Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos de la Asociación Interconfesional de Estudios Teológicos, Buenos Aires, 1982, 607 pgs.
- AA. VV., **Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre**. III Simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra, EUNSA, Pamplona, 1982, 1020 pgs.
- ADNES Pierre, **La penitencia**, La Editorial Católica (B.A.C.), Madrid, 1981, 310 pgs.
- JUAN PABLO II, **Enseñanzas al Pueblo de Dios, 1980: enero-junio**, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano - Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, 2 vols., 969 pgs.
- MONDIN Battista, **Teología de la praxis**, La Editorial Católica (B.A.C. popular), Madrid, 1981, 194 pgs.
- ALIMENTI Dante - MICHELINI Alberto, **El Papa. Los jóvenes. La esperanza**, RIALP, Madrid, 1982, 263 pgs.

BIBLIOGRAFIA

R.P. ALFONSO BERTHE, **García Moreno**, Cruzamante, Buenos Aires, 1981, 706 pgs.

La presente biografía, escrita tan sólo doce años después del vil asesinato del legendario héroe ecuatoriano, resulta un documento histórico que en su momento llegó a pasmar a los mismos escritores del Ecuador por la multitud de documentos que supone: los hechos de su vida, sus escritos políticos, sus cartas, sus mensajes a las cámaras, etc.

El Ecuador, como no pocas de las naciones sudamericanas, nació a la vida independiente acunado en los principios de la Revolución Francesa. Durante los veinte primeros años de su existencia, continuó viviendo bajo el dominio de un liberalismo vergonzante, que para nada tenía en cuenta los derechos de la Iglesia ni los principios naturales por los que debe regirse toda sociedad civil. En frontal enfrentamiento con los "inmortales principios" de la Revolución, será G. M. quien restaurará en su país la política católica, según las enseñanzas de los Pontífices de su tiempo. Abundan modelos de virtud en todas las clases y profesiones, desde los grandes hasta los pordioseros, pero ejemplares de hombres de gobierno hay pocos. De ahí que, al decir del A., "narrar y celebrar dignamente las hazañas de este Cisneros sin púrpura cardenalicia, como lo llama Luis Veuillot, es el poema social del siglo XIX" (p. 8). Si el mundo "moderno" levantó la estatua de la libertad revolucionaria, la de este gigante lleva en su mano la antorcha rutilante de la fe.

1. Sus años previos a la Presidencia

G. M. nació en Guayaquil en 1821, de una familia antigua y distinguida. Hizo sus estudios de humanidades, y luego los filosóficos, en la universidad de Quito, puesta ahora no ya bajo el patrocinio de S. Tomás, como en la época de España, sino de Descartes. Pero el joven se salvó del peligro doctrinal porque su cabeza estaba en otra parte: quería ser sacerdote, y de hecho llegó a recibir la tonsura. Sin embargo pronto comprendió que no era ésa su vocación. Prosiguió sus estudios truncados, consagrándose a cada ramo de la enseñanza con el encarnizamiento de un especialista. Así se comprende que pudiera llegar a ser orador, poeta, polemista, hombre de Estado, matemático, químico... y todo con verdadera excelencia. A los 23 años se recibió de abogado, manifestando de entrada la integridad de su espíritu. Cuando en una ocasión le encargaron la defensa de un asesino exclamó: "Aseguro que me sería más fácil asesinar, que defender a un asesino".

Comienza a entrar en la lucha política. Su ataque a los liberales masonizados lo conduce al destierro. Resuelve ir a París, estudiando allí el movimiento político, literario, industrial, militar, y sobre todo educacional de Francia. Una vez enterado de los diferentes sistemas, los juzgaba a la triple luz de la religión, la experiencia y el sentido común. Esa París, "fábrica de anticristos", como la denominara el gran Veuillot, llegó a ser para él un hogar de vida cristiana. Allí se acercó aún más a Dios, sobre todo en lo que hace a la práctica religiosa, ya que en las ideas siempre había sido católico franco. Casi todos los días se lo encontraba en San Sulpicio, donde oía misa antes de ponerse a trabajar. Quedó especialmente impresionado al conocer la monumental obra del P. Rohrbacher, "La Historia Universal de la Iglesia Católica", en 29 volúmenes: allí aprendió el lugar que le compete a la Iglesia en una sociedad verdaderamente cristiana, al tiempo que comprendió cómo el pueblo de Cristo tiene derecho a ser gobernado cristianamente, y que no se lo puede desposeer de la Iglesia sin quitarle la libertad, el progreso y la civilización. Lo que más le gustaba en ese historiador era precisamente lo que algunos le reprochaban: la mezcla de la teología con la historia. Su genio escrutador sentía la necesidad de analizar los hechos para encontrar en ellos la razón postrera, es decir, su ley teológica. Leyó tres veces los 29 volúmenes. El destierro contribuyó así a madurar y engrandecer a G. M. "Seren y fuerte para medir su acero con la revolución, y humilde para arrodillarse delante de la Iglesia, era de la raza de los verdaderos libertadores, y Dios podía franquearle de nuevo las puertas de la patria" (p. 194). Como de él diría luego Veuillot, durante su estadía en París "se educó a sí mismo para reinar" (cit. p. 195).

Vuelto a su Patria, es elegido para el cargo de senador, encabezando la oposición. De entrada, presentó diversos proyectos de ley acordes a su visión de la vida. El primero de ellos: el restablecimiento de las congregaciones religiosas y la clausura de las logias. En un Ecuador sacudido por las revoluciones, demostró junto con su pasta de legislador, eximias cualidades militares, dirigiendo operaciones bélicas con el éxito propio de un gran estratega. Todo lo hacía bien.

2. El estadista católico

Hasta ahora había actuado en la oposición con la pluma, la palabra o la espada. Ahora era llevado por su pueblo al poder supremo. Su anhelo: arrancar a la patria de los brazos de su madrastra de 1789, para ponerla de nuevo en el seno de su verdadera madre, la Iglesia. El débil Ecuador era menos accesible que otros pueblos a este intento de regeneración: los masones eran poderosos, los liberales innúmeros, no pocos católicos pactaban con la Revolución o propiciaban el nuevo lema del liberalismo católico: "la Iglesia libre en el Estado libre". G.M. no se deja amilanar por el número de sus enemigos. Había llegado la hora de iniciar la restauración de su Patria, según los principios del derecho natural y divino. Entre otras medidas, propone a la Santa Sede un Concordato: quería contar con la Iglesia para regenerar su país. Gracias a este Concordato, Ecuador volvería a ser oficialmente católico, el patronato quedaría suprimido, la educación estaría imbuida de espíritu cristiano, la Santa Sede sería libre en el nombramiento de los Obispos. G.M. se propuso incluso la reforma del clero, en colaboración con el Papado, pero en un sentido contrario a nuestra reforma rivadaviana, anhelando un clero que fuera sal y luz de su pueblo. Los religiosos relajados prefirieron secularizarse, quedando en su lugar los que realmente buscaban la perfección de su estado. Por cierto que todo esto provocó un concierto de maldiciones... "Al cabo de dos años de una autoridad ejercida para bien de todos, G.M. podía lisonjearse de tener en su favor el pueblo católico; pero de ser al propio tiempo entre revolucionarios, liberales o radicales, el hombre más impopular y execrado de todo el Ecuador. Vamos a ser testigos del gigan-

tesco duelo del héroe cristiano contra esa legión de enemigos" (p. 329). Y de veras que fue atacado: los masones, los católicos liberales, los gobiernos sectarios de Colombia y Perú, todos se volverían contra él.

Tras un interregno, G.M. vuelve a ser elegido presidente. "A este gran cristiano, a este grande hombre de Estado, vencedor de la revolución, incumbe ahora la tarea no menos difícil y gloriosa de difundir la contrarrevolución en las leyes y las costumbres" (p. 468). Él mismo decía que no había que andar con paños tibios en esta materia: "La civilización moderna, creada por el catolicismo, degenera y bastardea a medida que se aparta de los principios católicos; y a esta causa se debe la progresiva y común debilidad de los caracteres, que puede llamarse la enfermedad endémica del siglo" (p. 476). G.M. no quería ni podía desligar dos nombres: Patria y Religión. "Mi juramento me obliga a sacrificarme por la Religión y por la Patria, y en ese sacrificio de todos los momentos no debo reservar ni mi vida, sin aspirar en la tierra a ninguna recompensa, si no es a la satisfacción de haberlo cumplido" (cit. p. 482).

Para tamaña empresa, G.M. contó con una ayuda providencial. El Papa Pío IX acababa de condenar la gran herejía del s. XIX, el liberalismo, resumiendo su condenación en el admirable "Syllabus". Ecuador llevaba ya gastadas siete constituciones, todas ellas imbuidas en el espíritu de 1789: los derechos de Dios cedían su lugar a los derechos del hombre. Inmediatamente nuestro héroe captó el valor de la enseñanza pontificia: "No quieren comprender —decía— que si el Syllabus queda como letra muerta, las sociedades han concluido". Y así impuso una nueva Constitución que comenzaba: "En el nombre de Dios, uno y trino, autor, conservador y legislador del universo..." como queriendo poner cual fuente de toda su ulterior legislación humana al supremo y fontal Legislador. "La religión de la República es la católica... Los poderes políticos están obligados a protegerla y hacerla respetar", seguía. "No puede ser electo, ni elegible, ni funcionario público, en cualquier grado que sea, quien no profese la religión católica". Como bien dice el A. "era menester la audacia de G.M. para barrer del camino a los hermanos de la escuadra y el triángulo, y declararlos indignos del más pequeño empleo en aquellas pobres montañas, cuando en París, en Londres, en Bruselas y en Berlín se ostentaban ufanos en todos los ministerios" (p. 490).

Afirmado el Estado católico, había que restaurar el poder civil: G.M. declara el sentido de la autoridad estatal así como las libertades de que gozaría el pueblo: "libertad para todos y para todo —decía—, menos para el mal y los malhechores". Un plebiscito abrumadoramente favorable sancionó esta constitución, "el esfuerzo más magnífico que se ha hecho de cien años a esta parte, y aun desde la misma reforma protestante, para contrarrestar el paganismo revolucionario" (p. 495).

En orden a trabajar eficazmente en la regeneración de su pueblo, G.M. se preocupó especialmente por contar en su nación con sacerdotes celosos, soldados fieles y magistrados íntegros. Son los tres estamentos que más aborrece la revolución. La reforma del clero, viejo sueño suyo, fue ahora llevada a su culminación. Asimismo infundió en sus soldados el amor a las virtudes propias de la milicia, al tiempo que creó una escuela de cadetes y un clero castrense; se enseñaba catecismo a los soldados y cada año se les daba un retiro espiritual. En cuanto a la magistratura, trató de borrar del código todo resabio de espíritu revolucionario, y si los abogados obraban injustamente no tardaban en recibir dura sanción. Se preocupó asimismo intensamente de la educación, fundando colegios primarios, en especial para los abandonados indios, en orden a lo cual recurrió sobre todo a los Hermanos de La Salle y a las religiosas del Sagrado Corazón; asimismo colegios secundarios, para lo que se valió especialmente de los Padres de la Compañía de Jesús quienes, lejos de todo espíritu en-

ciclopedista, aplicaron estrictamente su *Ratio studiorum*. En el nivel universitario, tras disolver la antigua universidad de Quito, tan inficionada en sus ideas, fundó una nueva universidad verdaderamente católica, cuidando la elección de los profesores, con facultades de teología, de derecho, de ciencias, de filosofía, de bellas artes, que fueron la maravilla de su época, suscitando la admiración incluso de los visitantes europeos. "Muchos imaginan que el revolucionario es necesariamente progresista y el católico retrógrado. De este capítulo acerca de la enseñanza en Quito resaltan dos verdades evidentes: la primera, que en el espacio de medio siglo la revolución no ha sabido fundar nada en el Ecuador, ni instrucción primaria, ni segunda enseñanza, ni enseñanza superior; y la segunda, que en seis años, el católico G.M. ha hecho pasar a su país bajo ese triple aspecto, desde las más profundas tinieblas a la más espléndida luz" (p. 532). Cuidó asimismo de las obras de caridad: enfrentó el pauperismo, estableció casas para huérfanos, para mujeres de mala vida, humanizó las prisiones, mejoró los hospitales, recurriendo para todo ello incluso a su propio peculio. Asimismo fomentó las misiones, invitando a los jesuitas para que reeditasen sus "reducciones" en plena selva del Marañón, cosa que lograron hacer con gran éxito. También su gobierno se caracterizó por la abundancia de obras carreteras, el apoyo a la agricultura e industria. En fin, un gobierno eficiente, honesto y católico. No en vano se animaría a decir en carta a Pío IX: "Aquí tenéis un Estado en que sólo reina Jesucristo".

3. El hombre y el cristiano

Es que G.M. era un **hombre** grande. La naturaleza lo había dotado de las cualidades eminentes que conforman al jefe nato. Su inteligencia, tan vasta como perspicaz, unida al estudio asiduo, radicarón en él esa rara virtud de la prudencia gubernativa. Hombre de elevada estatura, vigorosa constitución, paso firme. "Su hermosa cabeza, notablemente alzada, cubierta prematuramente de canas que revelaban el trabajo y la vigilia, su frente alta y espaciosa; sus grandes ojos, llenos de vivacidad, lanzaban en ciertos momentos rayos de indignación que hacían temblar; su voz viril y poderosa, sus frases incisivas... su estilo lleno de imágenes, su tono animado y vehemente, daban a su palabra autoridad sin réplica. Cada rasgo de su fisonomía ardiente y expresiva denotaba inquebrantable fuerza de voluntad" (pp. 565-566).

Sus enemigos lo atacaban a diario. Él se alegraba, "muy feliz —decía— de ser tratado como Jesucristo y su Iglesia" (cit. p. 569). Jamás hizo la menor concesión en orden a obtener popularidad. "Para mí es una verdadera felicidad, al propio tiempo que un honor inmerecido, tener que sufrir los insultos de la revolución en compañía de los institutos religiosos, de los Obispos y hasta del Sumo Pontífice" (ibid.).

Su programa cotidiano era a todas luces exigente. Se levantaba a las 5, de la mañana. A eso de las 6, iba a la iglesia para oír misa, y meditar los grandes deberes que tenía que cumplir aquel día. A las siete, tras una visita a los enfermos del hospital, se encerraba en su despacho para trabajar hasta las 10. Luego tomaba desayuno, e iba a la casa de gobierno, donde permanecía hasta las 15. Tras la comida, a las 16, descansaba inspeccionando obras públicas. Vuelto a casa a las 18, pasaba un rato con su familia y amigos. A las 21, leía los periódicos y ponía al día su correspondencia. Trabajador incansable: sus secretarios, uno tras otro, dejaban su labor agotados; él seguía impertérrito. Y en los momentos dramáticos, era el hombre de la firmeza: "Dios había dotado a G.M. de esta fuerza que forma los héroes. Bastaba verlo ante cualquier peligro, para quedar persuadido de su intrepidez" (p. 573). Su coraje, demostrado en mil ocasiones hicieron de él un héroe casi legendario, al estilo del Cid o de

Rolando. En sus viajes por las provincias, recibía a los pobres que pedían justicia, y los acogía como San Luis bajo la encina de Vincennes. "Vencedor a fuerza de heroísmo, trazó con mano firme la constitución cristiana, que terminó la Revolución de los derechos del hombre por una nueva y solemne promulgación de los derechos de Dios" (p. 574).

Fue grande en su clemencia con el adversario vencido, pero severo cuando era menester serlo. A un sacerdote que le pedía por la vida de un culpable, le dijo: "V. se lamenta de la suerte de los verdugos, yo tengo compasión de las víctimas" (cit. p. 578). Su apasionado amor a la justicia se aliaba con la más exquisita caridad. Su ternura se volcaba sobre el desvalido y, ante todo, en el seno de su familia.

Si era grande como hombre, no lo era menos como **cristiano**. Todas sus obras de estadista eran por él consideradas como un homenaje a la grandeza de Dios. "¡Qué lejos está del Dios vivo, proclamado por G.M., esa fría e impersonal 'Providencia' con que nuestros soberanos secularizados, si es que no son absolutamente ateos, decoran sus tristes discursos!" (p. 584). Y cuando un día se le acercara un humilde capuchino, y se sacara el sombrero en su presencia, G.M. le dijo, mientras volvía a poner el sombrero sobre la cabeza del asombrado religioso: "Padre, ¿qué es un jefe del Ecuador, en presencia de un sacerdote del Altísimo?" (cit. *ibid.*). Saberse jefe de un país católico implicaba para él la exigencia de una vida espiritual intensa: "yo no puedo nunca representarlo como lo merece, sin conservar, sostener y defender hasta el último trance nuestra verdadera y divina religión" (cit. p. 585).

Católico no sólo en privado sino también en la función pública. Frente a aquellos que pretendían que se puede ser buen católico separando la Iglesia del Estado, y a los que preferían decir que si bien había que aceptar la tesis ortodoxa, en la hipótesis del mundo moderno, más adherido a la declaración de los derechos del hombre que a los preceptos del Decálogo, era mejor tolerar el liberalismo, "G.M. contestaba a los primeros que admitir como principio la separación de la Iglesia y del Estado, es negar el derecho de Jesucristo sobre los pueblos y renunciar por ese mismo hecho a la fe católica; y a los segundos, que reconocer las tesis y declararlas absolutamente inaplicables, es asemejarse a los católicos que aceptan los mandamientos en principio; pero que se dispensan de ponerlos en práctica por no hacer violencia al enemigo, esto es, a la naturaleza rebelde" (p. 586).

El hombre inflexible ante la demagogia y los tiranos, no trepidaba en doblar sus rodillas delante de Dios. En la última página de su Kempis encontramos estas notas que nos dan una idea de su vida interior: "Oración de mañana, y pedir particularmente la humildad. Misa, rosario diario, y Kempis, y conservar la presencia de Dios... Todas las mañanas escribir lo que debo hacer antes de ocuparme... Todo ad maiorem Dei gloriam, exclusivamente. Examen antes de comer y dormir. Confesión semanal al menos" (cit. p. 587). Cuando recorría las provincias de su patria, y lo sorprendía el atardecer en el campo, sin el menor respeto humano pedía permiso para entrar en algún rancho perdido en medio de la selva, y allí rezaba el rosario con su ayudante y las personas presentes. Los domingos explicaba el catecismo a sus sirvientes; y en ocasiones escoltaba al sacerdote cuando éste llevaba el viático a algún enfermo por las calles de la ciudad. En las procesiones de Corpus asistía como jefe de Estado, con su uniforme de general en jefe. Todo Ecuador presenciaba estas escenas con admiración. Un día alguien le aconsejó consagrar su país al Sagrado Corazón. Comunicó el proyecto a los Obispos quienes lo hicieron suyo; y así, cuando llegó la fecha señalada, en la catedral, "después que el Arzobispo hubo pronunciado el acto de consagración en nombre de la Iglesia, G.M. repitió la fórmula en nombre del Estado" (p. 593).

Su visión de católico no se clausuraba en la política interior. Su época contempló el canallesco despojo de los Estados Pontificios. El valiente Pío IX, acosado en su prisión, denunció el crimen a todos los gobernantes del mundo. G.M. había seguido, momento tras momento, la pasión del Papa; había aplaudido la cruzada de sus zuavos pontificios. Y cuál no sería la sorpresa de los potentados de Europa cuando se enteraron de que este caudillejo americano los denunciaba con indignación en enérgica carta de protesta al ministro del rey Víctor Manuel. Asimismo G.M. se dirigió con este motivo a todos los gobiernos de América para que se uniesen en una común condenación del atropello. Todos se hicieron los sordos; sin embargo el Ecuador entero hizo eco indignado a su gobernante. Un diario español resaltó así el acto de G.M.: "El Estado que acomete esta gloriosa empresa; el Estado que enarbola la enseña santa de la Cruz, no es un Estado de Europa; no es una monarquía que se llame, como vanamente se llaman muchas de Europa, cristianísima, fidelísima, apostólica o católica; no es un Estado temible por sus fuerzas materiales, por ejercicios belicosos, por sus máquinas de destrucción; es un Estado reducido; pero es un país poderoso, fuerte, fecundo por la práctica de sus virtudes, por la santidad de sus costumbres, por la integridad de su fe y por su heroísmo católico, la república del Ecuador" (cit. p. 604). Y Veuillot, en su "L'Univers", lo propuso como ejemplo al mundo. Pío IX, al enterarse del gesto, exclamó: "¡Ah, si este fuese un rey poderoso, el Papa tendría un apoyo en este mundo!". Y le escribió: "Este acto de energía nos ha consolado soberanamente... por lo cual hemos resuelto nombraros caballero de primera clase de la orden de Pío IX". G.M. decretó el envío de una ayuda económica al Pontífice despojado. "Tales eran las relaciones de cordialidad y de perfecta unión que existieron siempre entre Pío IX y G.M. Pío IX amaba en G.M. al hombre recto y justo, tenaz adversario de la Revolución. Altivo con el César, con Bismarck, con Napoleón, mostrábase lleno de ternura con el jefe de un Estado desconocido, cuyo noble corazón latía de conformidad con el suyo. Por su parte, G.M. amaba con pasión a aquel heroico Pontífice, siempre en la brecha para defender las derechos de la Iglesia; nuevo Gregorio VII, que en ese siglo de indiferencia y racionalismo tuvo bastante valor y prestigio para imponer el Syllabus, organizar una cruzada y celebrar el concilio del Vaticano" (pp. 609-610).

4. El martirio

G.M. era un hombre peligroso. Un hombre así no podía seguir viviendo. Comenzaron a calumniarlo, lo llamaron Calígula, ultramontano, Torquemada, todas las lindezas semejantes a las que estamos acostumbrados. Para las logias masonicas, este hombre se había propasado al enarbolar sobre su Patria el pendón de la Realeza de Cristo y al atreverse a dar lecciones a los grandes de la Europa apóstata. Fue pues condenado a muerte por el gran consejo de la masonería europea, orden que se comunicó a las logias de América.

G.M. presentía su muerte. Varios se la habían anunciado. "Voy a ser asesinado. Soy dichoso de morir por la santa fe", decía en una de sus cartas. Y también: "¡Los enemigos de Dios y de la Iglesia podrán matarme; pero Dios no muere" (cit. p. 635). Hasta que llegó el día señalado por las logias, el 6 de agosto de 1875. Antes de entrar en el palacio, quiso hacer una visita al Santísimo en la contigua catedral; al salir de la Iglesia para entrar en la casa de gobierno le clavaron el puñal homicida: "¡Muere, verdugo de la libertad!", le gritó el asesino, y el héroe murmuró por última vez su "Dios no muere". En su pecho se encontró una reliquia de la cruz, un escapulario y un rosario cuya medalla reproducía la figura de Pío IX: "La efigie de Pío IX estaba tinta en sangre de G.M., como para marcar por este dulce simbolismo que el amor de la Iglesia y del Pontificado habían causado la muerte del glorioso mártir" (p. 639). Al

asesinarlo se creyó inmolarse con el mismo golpe la Religión y la Patria. El gobierno nacional decretó levantarle un túmulo con esta inscripción: "Regenerador del Ecuador y ardiente defensor de la fe católica", y el Congreso glorificó su nombre como "ilustre regenerador de la patria y mártir de la civilización cristiana".

Todo el mundo cristiano lloró su muerte. En París, el orador de Notre-Dame se expresó en los siguientes términos: "Contemplad los dos polos del mundo moderno. En Roma, un Papa proclamaba los derechos de Dios; en el Pacífico, un gran cristiano los convierte en regla de su gobierno. Pío IX está preso en el Vaticano, y el cristiano cae teñido en sangre bajo el cuchillo de infames asesinos" (cit. pp. 656-657). Pío IX, conmovido hasta las lágrimas, lo distinguió en una de esas ardientes arengas suyas donde, tras fustigar a los enemigos de la Iglesia, dijo: "En medio de esos gobiernos entregados al delirio de la impiedad, la república del Ecuador se distinguía milagrosamente de todas las demás por su espíritu de justicia y por la inquebrantable fe de su presidente... Y ved ahí que los impíos, en su ciego furor, miran como un insulto a su pretendida civilización moderna, la existencia de un gobierno que, sin dejar de consagrarse al bien material del pueblo, se esfuerza al propio tiempo en asegurar su progreso moral y espiritual. A consecuencia de conciliábulos tenebrosos, organizados en una república vecina, esos valientes han decretado la muerte del ilustre presidente. Ha caído bajo el hierro de un asesino, víctima de su fe y de su caridad cristiana hacia su patria" (cit. p. 660). El Papa aplaudió la idea de que se le levantara un monumento en Roma y ofreció para ello una suma considerable, mandando colocar su estatua en el recién fundado Colegio Pío Latino Americano: en traje militar, y de pie sobre su pedestal, parece seguir predicando todavía la cruzada inconclusa contra la Revolución. En las cuatro caras del monumento se lee: "Integerrimo guardián de la religión — Promovedor de los más preciados estudios — Devotísimo servidor de la Santa Sede — Justiciero vengador de los crímenes.

Conclusión

Si es que existen —¿y por qué no había de ser así?— hombres providenciales, es indudable que G.M. fue uno de ellos, el gobernante que se negó a conciliar a Cristo con Belial, la fe católica con la Revolución, el estadista que no se resignó a presidir la agonía de su nación, "el hombre que jamás quiso pactar ni con los principios ni con los hombres de la revolución" (p. 442).

El presente libro confirma una vez más aquella profunda idea de Donoso Cortés de que tras todo problema político se esconde un problema teológico. La lectura de este formidable volumen constituye un deber para todo católico que no quiera limitar su vida a vegetar en la Patria y en la Iglesia, y de manera muy particular para quienes anhelan trabajar en el ámbito de la política.

P. ALFREDO SAENZ

HERBERT VORGRIMLER, *El cristiano ante la muerte*, Herder, Barcelona, 1981, 163 pgs.

Alguna vez afirmamos que el lema que más acertadamente resume el pensamiento de la actual teología germana era "Alles in Frage!" (todo en cuestionamiento), impresión que resulta confirmada al acabar la lectura de este libro.

La exposición sobre las realidades últimas consiste en ir presentando las opiniones filosóficas o teológicas sobre el tema de autores católicos, semicatólicos, protestantes y ateos. Las anotaciones críticas del A. con frecuencia aparecen tan matizadas que no resulta fácil distinguir su pensamiento del de los autores analizados. Si esto deja cierta sensación de duda, el capítulo final, que pretende ser de conclusión y síntesis, florece en un ramillete de interrogantes, hasta concluir con el siguiente Fragezeichen: "La teología es, en parte, un eco de las tendencias presentes (...). La teología de la muerte de nuestro tiempo aparece dividida, como la teología general. Quizás nunca se puedan llevar a una síntesis categórica los datos fundamentales de los que debe ocuparse la reflexión cristiana sobre la muerte a partir de la palabra de Dios y de la revelación, porque la reflexión y la teoría han de ser tan disonantes como el tema: muerte y plenitud" (p. 142).

Tenemos conciencia, por cierto, de los límites que el conocimiento encuentra particularmente ante los "no-vísimos". Dios no se reveló para satisfacer nuestra curiosidad, sino para indicarnos el camino por el que podemos llegar a su encuentro. Pero incluso en este campo la fe nos ofrece algunas certezas fundamentales, y nos parece que el A. las relega con excesiva facilidad al campo de la opinión o de la duda.

Duda sobre el **juicio**, concepto que ha sido utilizado "para intimidar a los hombres y llevarlos a un sometimiento" (p. 85), pero que proviene de imá-

genes de la teología apocalíptica judaica, que un examen científico de la Biblia nos muestra que "son sólo 'imágenes', y por tanto no son realidad" (p. 87). "Por otra parte, la condenación del hombre por Dios es también difícilmente pensable cuando uno toma en consideración con seriedad que el juez es Jesús, esencia de la bondad incondicional" (ib.).

Duda por tanto sobre el **infierno**. Bajo el significativo título "¿qué queda del infierno?" (p. 90) se nos explica que "la historia del mundo está ya decidida por el hecho de que Dios ama a la humanidad y quiere llevarla a la plenitud junto a sí" (p. 91) y que si bien hay "hechos" que Dios rechaza definitivamente de sí, su misericordia "es tan poco limitada que incluso puede abarcar a los peores malhechores, transformarlos y, de este modo, ahorrarles el infierno" (p. 94). Parecería insinuarse, al menos como posible, que Dios me salva, incluso contra mi voluntad.

Dudas —por supuesto— sobre el **diablo**, cuya existencia personal no es más que una "difundida concepción" o "creencia habitual". El A. prefiere inclinarse por una concentración impersonal de fuerzas o energías negativas: "Se podría pensar que la malicia producida por los individuos (...) se separa de sus autores y sigue actuando como energía espiritual" (p. 101). Así confunde al diablo con el mundo, lo psíquico con lo espiritual, e invierte las cosas de modo tal que el pecado es autor del demonio.

Dudas acerca del **alma**, si bien el A. pareciera inclinarse a admitir su existencia, porque hoy es algo de lo que "se vuelve a hablar". Es claro, en cambio, el rechazo de la **inmortalidad natural** del alma, pues sólo se concibe la inmortalidad como don gratuito. Lo cual lleva a problematizar la resurrección de los malos, pues si la resurrección es una nueva creación "¿se podría pensar en un Dios que recrea a sus criaturas para condenarlas?" (p. 88).

Otra consecuencia es la extraña hipótesis de Rahner el cual, como no

puede concebir el alma separada de la materia, afirma que ésta "inicia en la muerte otra relación activa con la materia, porque la necesita para existir. Rechaza, por tanto, la concepción de que el alma en la muerte abandona el cuerpo y con él el mundo, y está alejada del mundo, junto a Dios". (Creíamos que sobre esto había algo definido en la "Benedictus Deus"). "Rahner piensa más bien en un fundamento de la unidad del mundo (también del mundo material) y quisiera sostener que el alma adquiere en la muerte una cercanía mayor y una referencia intrínseca a este fundamento de unidad del mundo y, por tanto, que se hace totalmente cósmica en lugar de acósmica" (p. 110).

Las resonancias búdicas o teilhardianas del pasaje nos sumen en un estupor que ahoga nuestras más acidas observaciones. Dejemos pues de lado las gratuitas hipótesis acerca de la resurrección progresiva (cf. p. 111), para reconocer que a esta altura del partido el tratado "de Novissimis" ha quedado bastante reducido y que la Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunas cuestiones referentes a la escatología (17 de Mayo de 1979) aparece como más que oportuna.

El problema radica en la ambigüedad del estilo —y del pensamiento. Estamos ciertos de que si Rahner o Vorgrimler, v. gr., fueran citados por los inquisidores del S. O. y obligados a declarar después de ser sometidos al potro como Schillebeeckx, serían capaces de explicar en sentido ortodoxo todas y cada una de sus afirmaciones. Que para eso hemos "superado" la insoportable precisión escolástica.

Permítasenos aclarar aquí que no pretendemos oponer a las nebulosas rahnerianas una teología hecha de cartesianas ideas claras y distintas. Bien sabemos que en estas pretensiones matemático-latinas tuvieron su origen las brumas nórdicas del idealismo germano, que desde el Rin se deslizan hoy sobre el Tíber. Nos limitamos modestamente a procurar que nuestro saber teológico no crezca en monstruosa contradicción con las pri-

meras nociones del Astete ni con el Catecismo Mayor de San Pío X.

Pero hay otras dudas que trascienden el terreno de los novísimos. El A. cita con aprobación la siguiente opinión de Rahner: "Dios y Jesús no pueden ser simplemente idénticos el uno con el otro. En Jesús se trata más bien de una unidad perfecta de Dios y hombre que se realiza por una constante e insuperable autocomunicación de Dios al hombre Jesús de Nazaret, pero que no significa una mezcla de Dios y hombre. Por esto la muerte de Jesús no puede significar, en sí misma, la muerte de Dios, sino que ha de ser entendida como la muerte que Dios padece junto con y en otra persona, a la que se ha comunicado haciéndola suya" (p. 73).

Resulta claro que aquí no puede hablarse ya de "communicatio idiomatum". Pero ¿se salva acaso con certeza la misma unión hipostática? ¿No se nos está introduciendo de contrabando una **persona humana** de Jesús?

No tenemos ninguna intención de ensañarnos con el A., pero no desperdiciaremos la oportunidad que nos brinda el libro para señalar algunas notas que, trascendiéndolo ampliamente, sirven para caracterizar una amplia franja de la teología germana.

El objeto de esta teología parecería ser más el hombre que Dios. Así, v. gr., el único mal absoluto no es el que se dirige contra Dios, sino el que afecta al hombre, la guerra, los campos de concentración, la opresión, etc. En el momento de la muerte, más que la recta disposición para el encuentro con Dios, parecería importar la solidaridad humana de los que rodean al moribundo. El hombre es considerado desde el punto de vista de un humanismo sentimental, al que se suma el de la corriente de moda, ayer teilhardiana, hoy liberacionista.

No debe extrañarnos el sentimentalismo. El alemán, no es sólo racionalista, hiperanalítico, sino romántico y sentimental. El A. cita —sin aprobar— las teorías de la teóloga D. Sölle, que considera innecesaria la pervivencia individual después de la muerte, recurriendo a argumentos de este ca-

libre: "Yo ya no comeré más, pero el pan se hará y se comerá; yo ya no beberé más, pero el vino de la fraternidad se seguirá bebiendo. Yo ya no respiraré como este individuo, esta mujer del siglo veinte, pero el aire estará allí, para todos" (p. 29). Comentario nuestro: Küche-Kirche-Kinder, Dorothee!

El A. hace nacer la esperanza no como don divino, sino de la experiencia, con argumentos parecidos: "La esperanza más allá de la muerte surge de experiencias positivas, de experiencias de sentido, que se hacen en esta vida: cuando el amor dice: 'no morirás', o cuando en un instante se dice: 'quédate, eres tan hermoso'. Sin estas experiencias positivas en la vida es imposible tener una esperanza más allá de la muerte" (p. 43). También cuando califica a dos posiciones teológicas de "inerte" y "aburrida" respectivamente (cf. p. 141), parecería ceder la razón al sentimiento.

La esperanza no puede llevar "a la pasividad y a la indiferencia frente a los **movimientos de liberación**" (p. 43). El encarnacionismo se tiñe de liberacionismo, lo único que los latinoamericanos hemos exportado a Europa, donde el romanticismo identifica a Firmenich con Robin Hood. Vorgrimler cita a Josué de Castro como Haring a Paulo Freire. De ahí la desesperación por "socializar" incluso la muerte, el temor de la inmortalidad personal que suena a Individualismo, a "interpretación capitalista de la muerte" (Assig).

En esta línea afirma el A. que "No hay duda de que Jesús esperaba el Reino de Dios en esta tierra (...) sin que para ello fuese necesario un paso a través de la muerte" (p. 57) y "no hay ninguna duda de que Jesús anunció el reino de Dios como el servicio de Dios que crea libertad, justicia y reconciliación sobre esta tierra (...) su dedicación a los pobres de verdad, no sólo de espíritu, a los desclasados, enfermos y tristes ponía ante los ojos una ayuda concreta del más acá y no (qué cinismo habría sido) una compensación después de la muerte" (p. 139).

El problema se presenta después, cuando "desde 'arriba' se propagó que la liberación del pecado era desproporcionadamente más importante que la liberación de la opresión y tenía una preferencia absoluta" (ib.).

"Arriba" es el Magisterio, al que se considera entre los opresores y frente al que se reivindica la liberación de los teólogos (Rahner en primera línea). Del Magisterio se prescinde, o se lo considera como una opinión más —y de poca monta. Al hablar del diablo, v. gr., se citan sin darle importancia "las declaraciones eclesiales de los últimos años, desde 1972" (p. 99), es decir, las de Pablo VI y de la Doctrina de la Fe, que reafirman la existencia personal del demonio. Más aún, cita al Lateranense IV para rechazar la idea maniquea de dos principios reinantes, uno bueno y otro malo (cf. p. 98), pero silencia la frase inmediata: "el Diablo y los otros demonios fueron creados buenos por naturaleza, pero se hicieron malos por su culpa". Lo cual supone evidentemente la acción de un ser personal.

La teología tradicional es considerada como cosa del pasado; se habla de "la antigua teología cristiana" (p. 115), la "antigua Iglesia" (p. 106), o se utilizan directamente los verbos en pasado. Llama la atención que, mientras el A. trata con gran respeto a las doctrinas heterodoxas —v. gr. Feuerbach (p. 26), el espiritismo (p. 21 s.), la reencarnación (p. 130 s.)— y procura matizar su crítica señalando aspectos positivos, la doctrina tradicional resulta con frecuencia caricaturizada y tratada con sarcasmo: "...un dios tan pequeño como brutal administrador que, en la muerte, saca una lista de acciones buenas y malas en una minuciosa liquidación" (p. 11), "imaginaron una especie de cárcel de insolventes, es más, una especie de campo de concentración" (p. 127 s.), texto éste que se refiere al purgatorio.

Señalemos también la pregunta capciosa como método para "poner en duda": "¿quién me obliga a pensar que en Dios no hay más que un aho-

ra eterno, en el que todo ya está listo?" (p. 121); la exégesis realizada con los meros instrumentos de la crítica científica, prescindiendo bonitamente de la tradición, del magisterio y, si al caso viene, hasta de la fe; y, por último, el hecho de que las únicas "auctoritates" a las que pareciera concederse algún valor son los teólogos católicos o protestantes —del "magisterio paralelo"—, así como el último filósofo cuyas opiniones flotan en los vientos de la moda. Ya señalamos arriba el particular método teológico que consiste en pasar revista, como en un desfile de modelos, a la ristra de teorías que coexisten dentro de un pluralismo sin fronteras.

No valía la pena extendernos tanto sobre esta obra. Lo hemos hecho porque su carácter sintomático nos permitía insinuar líneas de crítica sobre un campo, por desgracia mucho más extenso, corroído por el avance sutil de una teología a la que no nos atreveremos a calificar de católica.

P. ALBERTO EZCURRA

ALFREDO SAENZ, *La Caballería*, Excalibur, Buenos Aires, 1982, 223 pgs.

No resulta fácil presentar la obra de un colega en las páginas de la revista y en la enseñanza del Seminario. Cualquier elogio puede sonar a propaganda y —por eso mismo— procuramos ahorrarlos y talvez el libro no resulte recomendado como lo merecería. Buscando, pues, el máximo de objetividad posible, no podemos dejar de señalar esta obra como seria y oportuna. Un vistazo hacia la Edad Media, de singular importancia en la actualidad.

El libro se divide en tres partes. La primera ofrece un sintético y preciso panorama histórico. El cristianismo asume y purifica todos los valores humanos, comprendidos también los de la milicia, ya como estilo de vida, ya como la fuerza puesta al servicio de una causa justa. Las cruzadas uni-

rán el espíritu monástico con el caballeresco, y la Iglesia bendecirá la fundación de las Ordenes Militares, cuya constitución y etapas presenta brevemente el A.

No ingresaba cualquiera en estas Ordenes, ni en el Orden de la Caballería comprendido en su sentido amplio, como uno de los estamentos fundamentales de la sociedad medieval: "Caballería no aprecia multitud de número". El caballero era un iniciado, y su iniciación requería condiciones determinadas y una particular cualificación personal. El segundo capítulo: "Ser armado caballero" nos explica cómo se preparaba el escudero para ingresar en la Caballería, cuáles eran las condiciones físicas y morales requeridas, quién y cómo podía conferir el orden caballeresco.

Párrafo aparte merece el ritual de la iniciación, en sus orígenes puramente militares y en sus posteriores formas cristianas y litúrgicas. Liturgia que no se agota en la vigilia de armas o en la "Benedictio novi militis", sino que encuentra rica expresión en el simbolismo de cada una de las armas con las que, a modo de ornamentos, era revestido el neófito.

Pero es talvez la parte tercera la que mejor justifica el subtítulo de la obra: "La fuerza armada, al servicio de la Verdad desarmada" y penetra en lo que tiene de más permanente el espíritu de la Caballería.

El código del honor caballeresco resume el Ideal de la Orden en diez mandamientos, por los que el caballero aparece antes de todo como un hombre de fe, y que por la fe está dispuesto a combatir por su Dios y por su Iglesia, por el Rey y por la Patria, en defensa de los débiles, de los desamparados y oprimidos.

El combate contra la infidelidad, el mal y la injusticia, exige que la fe del caballero sea rodeada por una constelación de virtudes, entre las que destellan la caridad y la fortaleza, la humildad y la magnanimidad, el honor cuyo nombre es fidelidad hasta la muerte.

Estas dos partes del libro aparecen confirmadas y enriquecidas por abun-

dantes textos de primer agua, entre los que merecen destacarse las "Partidas" del Sabio Rey Alfonso, la erudición sapiencial de Raimundo Lulio en su "Libro de la Orden de Caballería", y el que podemos quizá considerar como la más alta apología del espíritu militar cristiano: el "De laude novae militiae" de San Bernardo, epístola que el Santo dirige al gran maestro Hugo, de los Caballeros Templarios.

El conjunto del libro ofrece una visión predominantemente histórica, cuya palpitante actualidad es resaltada con acierto en un prólogo excelente. Los AA. del mismo explican el espíritu de la milicia cristiana y el verdadero sentido de la guerra y la paz, frente a las falacias de un pacifismo mendaz, y destacan en la obra el valor arquetípico del caballero que "es el 'home esencial', fiel a la Verdad hasta la muerte, respetuoso y temeroso de Dios y, por eso, verdaderamente sabio. Es el hombre que desprecia los halagos del mundo porque aspira a hacer de sus actos y de su vida una constante **imitación de Cristo**. Es el señor de sí mismo y del prójimo, pronto a defender todo lo que en la tierra no tiene defensa, y que es lo único que vale la pena custodiar hasta el martirio".

Por eso señalan los AA. del prólogo que ésta no es una obra arqueológica, sino una penetrante reflexión histórica, que nos lleva a la "admiración que mueve a seguir el ejemplo más que a la nostalgia, el asombro que lleva a la contemplación fecunda, el conocimiento que sugiere la conquista del bien conocido".

Quienes piensan en un retorno a la Edad Media suelen confundirlo con un folklore de capas y estandartes. Se parecen tanto al caballero medieval como Rimoldi Fraga a Facundo Quiroga, y pueden llevarse la mayúscula sorpresa que desoló a los cortesanos del "Rey de Armas", en el "Regreso del Quijote" chestertoniano. "¿Un retorno a la Edad Media?" —se interrogaba Pío XII—. "Nadie lo piensa. Si no un retorno, sí, a esta síntesis de la religión y de la vida", síntesis que inspiró la época "que sería precisa-

mente la época de la gran aspiración hacia lo alto" (Juan Pablo II), "ejemplar y tipo de belleza absoluta" (Pablo VI), en la que "la vida de Jesucristo, Dios y hombre, penetró en las entrañas de la sociedad civil y la impregnó de su fe, de sus preceptos y de sus leyes" (León XIII). Por eso, cuando nuestra sociedad se desmorona, otro remedio no tiene que la "vuelta a los principios que le dieron el ser" (ib.).

"Volver a los principios" es la expresión clave. Pero los principios reviven no sólo en su enunciado teórico, sino ante todo en la viva ejemplaridad de quienes supieron encarnarlos. Y creemos firmemente que el Caballero medieval tiene mucho que enseñar al hombre mutilado de nuestro tiempo, al televidente, al hincha de fútbol, al "homo faber", mostrándoles por contraste la apertura hacia la olvidada dimensión de lo eterno.

Sabemos que este libro, pese a su reciente aparición, ha comenzado a circular con éxito en el ámbito castrense. Fue incluso la última lectura de alguno de nuestros oficiales caídos en el Sur. Lo recomendamos como de especial interés para alimento espiritual y vocacional de los cadetes de institutos militares. Pero será también de provecho para los jóvenes católicos que, hartos del palabrerío sentimental de una "espiritualidad unisex", buscan en los Ejercicios ignacianos el espíritu de las "Dos Banderas" y del "llamamiento del Rey eterno" para encauzar su impulso generoso y combativo al servicio de la milicia de Cristo Rey.

P. ALBERTO EZCURRA

ALBERTO BOIXADOS, **Revolución y Arte Moderno**, Dictio, Buenos Aires, 1981, 294 pgs.

—¿Qué se proponen ustedes? (pregunta Syme). ¿Quieren abolir los gobiernos?

—¡Queremos abolir a Dios! —declaró Gregory abriendo los ojos

con fanatismo. No nos basta aniquilar algunos déspotas y uno que otro reglamento de policía. Hay una clase de anarquismo que sólo eso pretende; pero no es más que una rama del no-conformismo. Nosotros minamos más hondo, y os haremos volar más alto. Queremos abolir esas distinciones arbitrarias entre el vicio y la virtud, el honor y el deshonra en que se fundan los simples rebeldes. Los estúpidos sentimentales de la Revolución francesa hablaban de los derechos del Hombre. Pero nosotros odiamos tanto los derechos como los tuerzos, y a unos y a otros los abolimos".

El diálogo entre aquel policía-filósofo y el anarquista, que tan magistralmente describiera Chesterton, cae como anillo al dedo para sintetizar lo que entendemos como la idea central de este nuevo libro de A. B. La presente obra es, a la vez, complemento y continuación de la que escribiera años atrás, bajo el título de "Arte y subversión" (cf. reseña de Alberto Caturelli en MIKAEL 16, 138-142). Sin embargo, guarda la suficiente independencia como para poder ser entendido por quien no haya leído el primero.

B. analiza cómo a través del arte —y de la cultura en general— se ha ido canalizando una importantísima vertiente subversiva: la más importante, aquella que luego engendrará la violencia revolucionaria. Esta es la palanca y el punto de apoyo con que cuenta el marxismo para destruir el orden cristiano en el mundo e implantar su despótico dominio. Primero pudre las mentes, luego esas inteligencias corrompidas tomarán, con fanatismo, las armas.

El tema es muy amplio, lo que obliga al A. a estudiarlo sólo a través de sus exponentes más conocidos y ello en las tres grandes ramas que integran el arte: la pintura, la música y la literatura.

1. La pintura

En general, la pintura tradicional se ha prácticamente perdido, sobreviviendo

en alguno que otro islote aislado. Aquello que en un tiempo fue la plasmación y la contemplación de las realidades invisibles es ahora el culto del caos, de la deformidad.

Picasso. Como cualquier otro artista no pinta por pintar; es muy definido en lo que quiere expresar en cada cuadro.

Teológicamente, ataca la creación. Al hombre lo deforma, sobre todo en su rostro, que debería ser espejo del alma. Con lo cual se coloca en contra del orden creado y de su Autor, pues el respeto es el primer resultado del amor, como bien decía Pascal. En sus últimos tiempos fue buscando cada vez más el perfil maligno de la realidad deformada, introduciendo la rabia, el estilo demoníaco.

Filosóficamente, es muy afín al pensamiento de Nietzsche ("la voluntad de poder"). Le importa muy poco la realidad, goza con destruirla y someterla a su voluntad, violentando su naturaleza. El cubismo pretende "desarmar", "descomponer" los objetos para poder observarlos en su totalidad, en todos sus aspectos al mismo tiempo, olvidando que esto es exclusivo de Dios. (¡Siempre en el fondo late el orgullo de Satán!).

Comercialmente, él mismo reconoce que es producto, en gran parte, de las falsas campañas de propaganda que crean artistas famosos donde no los hay (ni los habrá...).

Políticamente, afirma que su arte es instrumento de guerra ofensiva y defensiva contra el enemigo... es decir, contra quien no es comunista: "Yo soy comunista, y mi pintura es una pintura comunista" (cit. p. 41).

Saivador Dalí. Tiene la ventaja de una técnica excelente, pero está obsesionado por el sexo y el sadismo.

Pintura de vanguardia. El A. señala cómo lo que ha venido a llamarse "pintura moderna" no es, en última instancia, sino el caos generalizado y plasmado en una tela; la muerte y la destrucción del arte, la antiestética y, en muchos casos, habilidosa propaganda izquierdista, revolucionaria, de la que nuestro país de ningún modo queda exento.

2. La música

El mismo proceso se observa en este arte que muestra todas las gamas de la decadencia; desde el "manojo enardecido de sensaciones (y) la experimentación técnica" en la música "seria" de vanguardia, hasta las representaciones sacrilegas (Jesucristo Superstar, Godspell, etc.), pasando por la intrascendencia, el chatismo y animalización en la música popular moderna (rock, pop, etc.) plagada de alusiones pornográficas, marxistas, etc.

Es interesante ver cómo coinciden los elementos utilizados, por ejemplo en el rock, con las técnicas para producir reflejos condicionados, del psicólogo comunista Pavlov. Hasta tienen similares efectos: neurosis artificiales, lavado de cerebro y propaganda subliminar.

Técnicas destructivas de este tipo se han llegado a utilizar, dice B., en los Estados Unidos para grabar discos destinados a niños. El único que se beneficia es el poder soviético.

3. La literatura

"Escribir es actuar". Por supuesto, el movimiento subversivo no descuidó las letras, al contrario, es una de sus principales armas.

Esto ya se advierte en la literatura-entretenimiento (Jacqueline Susan, Harold Robbins y sus imitadores) "... que partiendo del melodrama nauseabundo y sensacionalismo fantástico desemboca directamente en depravación... y priva... del discernimiento necesario para distinguir el bien del mal y la consecuente posibilidad y poder de reacción" (p. 125).

Otro tanto acaece con el surrealismo elogiador de la promiscuidad sexual y del suicidio y con todos aquellos que crean confusión espiritual (García Márquez y compañía) hasta llegar a la literatura francamente marxista del leidísimo Julio Cortázar, quien textualmente afirma: "En alguna parte he dicho que todavía nos faltan los Che Guevara de la literatura. Si; hay que crear cuatro, cinco, diez Vietnam en la ciudadela de la inteligencia. Hay que ser desmesura-

damente revolucionarios en la creación, y quizás pagar el precio de esa desmesura. Sé que vale la pena" (cit. en p. 165), y del poeta, escritor y sacerdote Ernesto Cardenal (actual ministro de cultura del izquierdista gobierno nicaragüense) para quien "la religión ya está superada" (p. 175) y el "comunismo es la esencia del cristianismo" (p. 172).

Muchos análisis y datos interesantes sigue aportando el A. pero baste lo dicho como muestra para señalar el valor de este libro.

La revolución empieza en las mentes, después toma las armas. Por ende la contrarrevolución cristiana, católica, justa y verdadera, ha de dirigirse también, ante todo, a las inteligencias, pero no con nada novedoso sino con la restauración del único orden del pensamiento verdadero y por tanto perenne; de lo contrario, "los que minan más hondo, nos harán volar más alto".

MIGUEL A. FUENTES

Seminarista de la Diócesis de San Luis, 2º Año de Teología.

JUAN PABLO II, Enseñanzas al Pueblo de Dios. Enero-junio 1980, Librería Editorial Vaticana —La Editorial Católica (B.A.C.), Città del Vaticano-Madrid, 1982, 2 vols, 969 pgs.

Dos nuevos volúmenes de la serie que reúne las enseñanzas del Santo Padre como Maestro y Pastor de la Iglesia Universal, fruto de su actividad asombrosa y desbordante en el ministerio de la Palabra. Casi mil páginas correspondientes al primer semestre de 1980.

En el primer volumen, los textos van articulados en las siguientes secciones: I. Cartas Apostólicas; II. Alocuciones de los domingos y días festivos; III. Catequesis en las audiencias generales de los miércoles; IV. Homilias. Dos apartados conforman el volumen segundo: V. Discursos

y VI. Mensajes, presentados todos de acuerdo al orden cronológico.

Las Cartas son la "Patres Ecclesiae", sobre las enseñanzas de los Padres y en particular de San Basilio, con ocasión del XVI Centenario de su muerte; la "Amantissima Providentia", en la celebración del VI Centenario de Santa Catalina de Siena y la "Dominicae Cena", magnífico mensaje a los obispos con motivo del Jueves Santo, sobre el misterio y el culto de la Eucaristía.

Entre las Catequesis vale la pena mencionar especialmente las dedicadas al comentario del Génesis, que encierran una densa teología acerca del cuerpo, la sexualidad y la concupiscencia.

Las homilías y discursos abarcan multiplicidad de temas y ambientes. Limitémonos a recordar que aparecen aquí las pronunciadas durante los viajes apostólicos a Francia y Africa, ya publicadas por la Editorial Católica en sendos volúmenes de su colección B. A. C. minor.

Se anuncia la aparición de otros dos volúmenes, correspondientes al segundo semestre de 1980. Al final del cuarto tomo habrá un índice analítico de materias, de imponderable utilidad para transformar este valioso esfuerzo editorial en obra de obligada consulta para el estudio del pensamiento pontificio.

A. E.

JUAN FRANCISCO MUÑOZ GARCÍA, *El Matrimonio, Misterio y Signo* (Siglos XVII y XVIII), EUNSA, Pamplona, 1982, 558 pgs.

"Al igual que cada uno de los siete sacramentos —ha afirmado Juan Pablo II en su Exhortación Apostólica "Familiaris Consortio", n. 13— el matrimonio es también un símbolo real del acontecimiento de la salvación, pero de modo propio. Los esposos participan en cuanto esposos, los dos, como pareja, hasta tal punto que el efecto primario e inmediato del matri-

monio ("res et sacramentum") no es la gracia sobrenatural misma, sino el vínculo conyugal cristiano, una comunión de dos, típicamente cristiana, porque representa el misterio de la Encarnación de Cristo y su misterio de Alianza".

Todos los elementos, pues, de esta singular comunidad de vida miran profundamente en su razón de ser al misterio de Cristo, del cual participan los esposos en un modo tan específico y propio que, de cara a la tarea fundamental que la canonística actual tiene de elaborar la reforma del orden jurídico, no puede pasarse por alto la *ratio signi* en la ordenación jurídica del matrimonio.

En esta línea doctrinal, el libro que ahora publica Ediciones Universidad de Navarra quiere contribuir al creciente interés de la canonística actual por fundamentar toda la realidad matrimonial en el misterio de la unión entrañable entre Cristo y la Iglesia, de modo tal que el signo sacramental venga a ser *lex suprema* de la conyugalidad cristiana.

El presente es el tomo quinto de la obra del mismo título. Constituye un serio empeño editorial por poner en manos de todos los especialistas una investigación objetiva sobre la valoración que el signo matrimonial tiene en las obras teológicas y canónicas de los siglos XVII y XVIII. Resulta así un instrumento indispensable para cualquier trabajo sistemático que aborde temas en línea con el carácter sagrado de la Institución matrimonial, tanto más si advertimos que en esta época se dan circunstancias no del todo conocidas y aspectos doctrinales inéditos, indispensables en el magisterio oral y en la pluma de cualquier maestro.

Los teólogos y canonistas más significativos de la época son acertadamente analizados en esta obra siguiendo un orden cronológico, a la vez que la composición de los diversos capítulos se ha realizado siguiendo el criterio de agrupación por afinidad doctrinal: un sector mantiene la coherencia interna entre significación, sacramentalidad y orden conyugal cris-

tiano, mientras en otros se manifiesta un debilitamiento en la valoración del signo sacramental por la presencia de elementos extraños a la naturaleza sagrada del matrimonio. En todo caso, el A. ha sabido hacer una exposición cuidadosamente objetiva, tanto cuando presenta autores fuertemente enraizados en la más pura tradición canónica, como cuando se trata de aquellos que sustraen del matrimonio el valor del signo como centro de interés intrínseco a su modo de ser.

El matrimonio originario y su **ratio signi**, el matrimonio-contrato como **res sacra**, la significación y la realidad sacramental, el concepto de ratificación, la noción contrato-sacramento y la tesis de la inseparabilidad entre ambos en el matrimonio cristiano, el **consensus animorum** y la **commixtio corporum** como factores del signo, el **bonum sacramenti** y el **bonum fidei** en la base misma del misterio significado, el vínculo —**res et sacramentum**— constitutivo formal del matrimonio, en atención a su consideración como de naturaleza sacra o profana, forman el elenco central de materias contenidas en esta obra, que aun entrando en terrenos no estrictamente jurídicos, como la sacramentalidad, conserva la sensibilidad poco frecuente de mantener la fidelidad al método canónico. Sabe el A. que no es posible dar con las raíces jurídicas del matrimonio cristiano si se prescinde del estudio de su sacramentalidad. Tanto ésta como los principios que informan todo el orden conyugal están básicamente en su ser, signo visible del amor mutuo entre Cristo y la Iglesia.

Singularmente importante resulta advertir el debilitamiento doctrinal que en el "período de la Ilustración" afectó a la institución matrimonial por culpa del racionalismo y el regalismo. Se inicia allí el proceso secularizador que llega hasta nosotros y que, como es obvio, no deja incólume al matrimonio. El regalismo, por ejemplo, es una de las manifestaciones más claras del secularismo de lo sagrado. Se canoniza entonces la categoría **contractus civilis** como noción del matrimonio "civil" de los cristianos. El A. se pre-

gunta si no se esconden aquí algunas de las principales raíces de donde brotan ciertas tesis actuales que pretenden que la Iglesia pierda un terreno que le es propio y que ceden a la tentación de disminuir o despojar al matrimonio de su verdadera estatura sobrenatural para calzarlo así según la horma de la ley civil.

En fin, creemos que ha salido a la luz una obra canónica con la que habrá que contar a partir de ahora.

ANICETO SEGARRA

HENRI GHEON, *Saint Martin, l'évêque des païens*, Editions Culture et promotion populaire, Paris, 1981, 217 pgs.

El A. nos ofrece, en estilo ágil y con limpidez auténticamente espiritual, esta hermosa vida de San Martín de Tours. Ghéon tuvo en su niñez una educación seriamente católica pero su juventud lo sumió en el ateísmo. Sin embargo, en el transcurso de la segunda guerra mundial, Dios le concedió nuevamente el don precioso de la fe. A partir de ese momento se sintió como embriagado por el ideal de la santidad dedicándose a escribir numerosas hagiografías, en cada una de las cuales se trasunta la profundidad de su espíritu.

"Llegó en sus peregrinaciones hasta casi todos los campesinos de la Galia —nos dice el A. de su biografiado—, los conquistó por la fuerza de su amor y los puso de rodillas a los pies de Cristo. ¡Cuántos trabajos, cuántas fatigas! Pero la oración era su motor interior. Hasta los 80 años no conoció descanso en su misión apostólica. Dormía en cualquier lugar, en una fría sacristía o en la más miserable choza. Venció todas las contrariedades, la falta de comodidad, las intemperies, los hombres perversos y, como si fuera poco, a su enemigo mortal: el demonio. Este lo seguía paso a paso y a veces lo maltrataba duramente" (p. 177).

Quizás este párrafo exprese sintéticamente, al menos en parte, la personalidad del gran apóstol de la Galia. Su vida es una clara demostración de la primacía de la contemplación respecto de la acción y de cómo ambas se equilibran con perfección en la vida de los santos; también lo es de la clara primacía de la caridad en el mensaje cristiano.

San Martín es un gran taumaturgo. En sus grandes viajes misioneros, Dios quiso testimoniar la verdad de su mensaje por medio de milagros de de todo tipo. Así el Santo fue llevando a la fe a miles de idólatras de la naturaleza —del sol, de los árboles— o de dioses paganos.

Aunque nacido de padres no cristianos, ya de joven brota en él la vocación monástica. Sin embargo su padre lo obliga a seguir la carrera militar. Siendo soldado se produce el hecho tan conocido por todos. En una noche fría de invierno, en que nevaba intensamente, mientras cabalgaba, Martín encuentra a un pobre semicongelado a las puertas de la ciudad de Amiens. Habiéndose despojado ya de muchas vestimentas en favor de otros pobres, Martín decide dividir con su espada la túnica que lo envolvía y dar la mitad a ese pobre. Más tarde, mientras dormía, se le aparece Cristo, vestido con la mitad de su túnica: "Martín, el catecúmeno —le dice—, me cubrió con esta vestimenta".

Poco tiempo después, venciendo la oposición de los hombres, logra realizar su anhelada vocación monástica. Para ello se había trasladado a la ciudad de Poitiers, donde se dejó guiar por los sabios consejos del obispo San Hilario, "el Atanasio de Occidente".

Sin embargo, habiendo muerto el obispo de Tours, los habitantes de esa ciudad lo proclamaron su obispo por unanimidad. Martín, sintiendo su indignidad, rechaza la elección. Pero los habitantes de Tours no se dan por vencidos tan fácilmente. Dispuestos a no perder la posibilidad de contar con un obispo santo excogitan una estratagema: con la excusa de un enfermo que pedía curación, lo llaman a Tours, convencidos de que Mar-

tín no resistiría el impulso de su ferviente caridad. Allí lo proclamaron obispo por aclamación.

Martín aceptará la voluntad de Dios, tan extrañamente manifestada, a pesar de advertir el peso enorme de la dignidad episcopal y de su indignidad personal, pero no por ello renunciará a la vida monástica. Siendo obispo vivirá con la pobreza de un monje. Consumirá su vida en la lucha contra la herejía arriana y en incesantes viajes apostólicos. Convertirá miles y miles de no creyentes, pudiéndose decir sin exagerar que su vida constituyó una cadena de milagros con los cuales Dios fue ablandando el corazón humano endurecido por los prejuicios a fin de que recibiesen dócilmente el mensaje de salvación predicado por el gran apóstol.

Esta biografía excelente que debemos a la pluma maestra de Henri Ghéon es un logrado modelo de vida de santo, como las que se necesitan para enardecer a la juventud y exhortarla al ideal supremo de la santidad, único que puede satisfacer plenamente las ansias del corazón humano hecho para Dios. El A. sabe presentarnos acabadamente la figura del Santo sin caer en los infantilismos de tantas hagiografías, al tiempo que pone de manifiesto cómo en su Santo lo que se ve, es decir, las obras apostólicas y milagros, no es sino el fruto de la superabundancia de su vida interior.

JOSE M. PINCEMIN

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 1er. Año de Teología

JOSE MARIA ROMAN, San Vicente de Paul, T. I., Biografía, EDICA (B.A.C.), Madrid, 1981, 707 pgs.

Dios señala a cada persona su vocación. El es quien la coloca en las circunstancias que delimitarán su vida. Y El es asimismo quien dirige todos sus pasos mediante su divina providencia. Tales ideas están en el telón de fondo de la presente biografía.

Vicente de Paul, el santo eximio de la caridad, es presentado en su infancia, adolescencia, juventud, madurez y ancianidad. El autor, por un lado, trata de referir cada acontecimiento de su vida a la realidad histórica de la turbulenta época en la que le tocó vivir. Por otro lado, nos va introduciendo, aunque tenuemente, en la interioridad de este gran hombre.

Es posible que el lector no quede del todo satisfecho, pues el presente libro es sólo parte de una obra de mayor alcance. Quien quiera penetrar más en el espíritu de San Vicente deberá esperar la aparición del siguiente volumen, que completará lo iniciado en este trabajo. En él se incluirá un estudio de la espiritualidad vicentina así como una selección de sus principales escritos. Esperamos sea tan bueno como su biografía.

MARCELO LATTANZIO

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 3er. Año de Teología

JOSE M. RECONDO, S. J., **San Francisco Javier**, EDICA (B.A.C. Popular), Madrid, 1981, 233 pgs.

Al pie de los Pirineos, en tierra española, hubo de nacer uno de los más grandes picachos de nuestra Iglesia: San Francisco Javier, llamado también por sus contemporáneos "el Santo Padre", y por Gregorio XV, en 1622, "el Apóstol de las Indias".

Este estandarte de la gloria cristiana, sigue atrayendo almas a Dios. En vida convirtió más de cien mil almas, ahora desde el cielo intercede por muchas más.

Joven puro y casto desde su primera niñez, como lo testimoniara su confesor, gustaba de las buenas letras y del enciclopedismo. Para sus estudios superiores se dirigió a la Universidad de París, donde el espíritu del Renacimiento había hecho eclosión con las ideas de la naciente Reforma. Calvino, los protestantes y los humanistas ha-

bían iniciado allí su proselitismo sobre profesores y estudiantes. Fue entonces cuando Ignacio de Loyola, que tras su experiencia de Manresa cursaba también allí sus estudios, lo previno de todo ello, así como de la inanidad de la gloria que da el mundo, y lo ganó definitivamente para Dios, después de haberle dado en particular sus famosos Ejercicios Espirituales. En el noble corazón de Javier se le clavaría como garfio aquella verdad, que tan machaconamente le repetía San Ignacio: "¿de qué te sirve ganar todo el universo si pierdes tu alma?".

Integrando ya el primer grupo de la naciente Compañía de Jesús, es enviado a Italia, y luego, ya ordenado sacerdote, a Lisboa. Desde allí, por invitación del Rey de Portugal y disposición de su superior, Ignacio, se lanza intrépidamente rumbo al Oriente, soñando en indios, negros, en mares llenos de tempestades, islas desiertas, tierras bárbaras, infinitos trabajos que padecer y riesgos evidentes de perder la vida. Nada lo arredraba y cuando el peligro se hacía más acuciante el Santo no atinaba sino a exclamar: "Más, Señor, más". Esta maravillosa y cautivante etapa de la vida del Santo es considerada por el A. como un **itinerario de la fe**.

Continúa luego con lo que el P. Recondo llama su **itinerario de la esperanza**, época de su vida en que el Santo, a pesar de tantas dificultades como encuentra, no pierde la confianza de hacer nacer el cristianismo entre los idólatras y mahometanos de la India, o hacerlo renacer en el corazón de los propios colonizadores portugueses que vivían bastante alejados de Dios.

Termina este libro, que el A. enriquece con abundancia de hechos y datos históricos, con el análisis de la última etapa de la vida de Javier, a la que Recondo califica de **itinerario lleno de caridad**, cuando Francisco llega al Japón y allí convierte varios bonzos, en medio de innumerables milagros, muriendo antes de partir para China, mientras decía: "Señor, yo esperé en Vos, haced que no padezca la confusión de haber esperado en vano".

La figura férrea de Francisco resulta muy bien esbozada desde afuera, sin toque alguno subjetivista, en busca sí de sus propias palabras. Dan marco a las huellas profundas del Santo los escenarios de la época, que no son omitidos por el A. y aparecen armados con singular maestría.

Desde la situación coyuntural que atraviesa nuestro país, en la cual ya se prefigura la sobreabundancia de gracias venideras, resulta muy provechosa la presentación de figuras de este calibre, héroes del mundo de la espiritualidad.

Cuán aplicables son a Francisco las palabras de San Bernardo: "No cuida el fiel soldado de sus propias heridas, porque sólo piensa en el amor de su Rey".

RICARDO COLL MONICO

Seminarista de la Arquidiócesis de Salta, 1er. Año de Teología

DANIEL ELCIO, Clara de Asís, EDICA (B.A.C. Popular), Madrid, 1981, 258 pgs.

Para quienes no conocen a Santa Clara, este libro les esconde una gozosa sorpresa. La Santa de Asís, tan evidentemente femenina, realizó a su modo el ideal caballeresco que había honrado a los mejores hombres de su época. Con su hermano en la pobreza, San Francisco de Asís, puso la raíz de la más importante Orden femenina de la Edad Media, siendo así en la Iglesia la primera mujer fundadora que dio a las suyas una regla propia. Sin embargo su capacidad de irradiación era demasiado grande como para quedar encerrada en los estrechos límites del claustro. Sin salir de su convento, influyó grandemente en la evolución religioso-social del siglo XIII, y fue muy apreciada por los cinco Papas que gobernaron la Iglesia durante su existencia. Su personalidad es todo un símbolo de fortaleza y de lealtad, matizado con un toque delicadamente femenino: "hoja de acero

templado bajo el aspecto de una exquisita dulzura" (p. 36). Pero, sobre todo, ella fue la hermana ideal de San Francisco. Gracias al Poverello, Clara encontró su vocación y halló el sentido de su vida.

En su juventud, ya era toda una dama, y hermosa por cierto. Mas no eran los espejos ni la narcisista autocontemplación de sus prendas lo que le robaba la atención. Sorprendentemente, una seriedad reflexiva fue dando a su figura femenil el sello de la madurez. Esta religiosa sublime, perdidamente enamorada de Jesucristo, el Esposo de su alma, constituye, con su solo recuerdo, un eficaz correctivo del mundo moderno, de la mujer "moderna", tan amante del espejo como de la vida fácil. Clara de Asís fue una de esas grandes figuras femeninas que sobresalieron en el campo religioso de la alta Edad Media. Su vida fue simple y pobre, pero festiva y gozosa, a tal punto que muchas jóvenes se sintieron inclinadas a imitarla, tanto dentro como fuera de Italia. Es que la virtud alegre no puede dejar de ser contagiosa. "Se apresuran las vírgenes para ofrendarle a Cristo, como ella, su virginidad; las casadas deciden vivir castamente... Las doncellas porfían con entusiasmo en luchar por su virginidad; y los ejemplos valientes de unas arrastran a otras de su sexo débil a renunciar a los halagos de la carne" (p. 60). Es increíble cómo una simple monja haya tenido un "arrastre" tan notable. Se explica: estaba poseída de Jesucristo; por Él corrió la gran aventura de dejarlo todo, su palacio, su nobleza, sus riquezas y su familia.

Para quienes ya conocen a Santa Clara, este libro se presenta como la biografía que faltaba en su biblioteca. Con estilo sencillo y llevadero, el A. ofrece un estudio atrayente y completo de su psicología y de su santidad. Describe, como en un retrato literario, a la hermana ideal de San Francisco: "consumada en la prudencia, constante en el propósito... madura en sus palabras, amiga de pedir consejos... vaso de humildad, cofre de pureza, lago de paz y comunión de fraternidad... en todo amable y

grata" (p. 130). El listado podría continuar, pero es mejor que sea el lector mismo quien recree su alma con la lectura de esta hermosa obra. Buena compañía para la celebración del VIII Centenario del nacimiento del Seráfico Padre, San Francisco de Asís.

CARLOS ROBERTO GIMENO
Seminarista de la Arquidiócesis
de Paraná, 2º Año de Teología

**CLAUDE TRESMONTANT, La
mística cristiana y el porvenir
del hombre, Herder, Barcelona,
1980, 201 pgs.**

Siempre hemos leído con gusto a Tresmontant, aun cuando no estamos de acuerdo con él, lo que ocurre con frecuencia, y no en asuntos de poca monta. Se trata por cierto de una inteligencia aguda y, aunque nos acercamos a sus obras siempre con espíritu crítico, rara vez las dejamos sin haber obtenido algún provecho.

Lo provechoso ocupa en esta obra un lugar predominante. El teilhardismo que pervade la mentalidad del A. queda aquí desplazado por San Pablo, San Juan de la Cruz y Santa Teresa y, aunque pueda dejar mal sabor la comparación del camino místico con la ontogénesis evolutiva, ello no pasa de ser mera analogía. Otros puntos oscuros aparecen en relación con la realidad del pecado original (cf. p. 140) y del estado paradisíaco (cf. p. 169), así como acerca de la posibilidad de demostrar la inmortalidad natural del alma (cf. p. 75s.), tema éste que hemos comentado (MIKAEL 5, pp. 165-67) con motivo de la obra del mismo A. "El problema del alma".

Tresmontant enfoca la mística a partir del esquema antropológico "cuerpo-alma-espíritu", tema paulino explicado ya en sus obras acerca del pensamiento hebreo y la metafísica bíblica. La mística viene a ser el paso del hombre písquico (animal) al hombre neumático (espiritual), la "transformación del hombre, su paso de la ani-

malidad a la participación en la vida divina" (p. 40).

La mística no es un camino reservado para algunos privilegiados, "es el único destino de todo hombre, tanto si lo sabe como si no" (ib.). Es el llamado universal a la vida divina, a la santidad: "El hombre está programado para este nuevo nacimiento que lo convertirá en un ser capaz de participar de la vida de Dios. No podría ser un hombre normal y quedarse, quererse quedar, más acá de dicha transformación. En otros términos, según la tradición mística cristiana, no hay hombre normal si no es un santo, puesto que la santidad es precisamente la transformación radical del hombre que hace de él un hombre nuevo creado según el designio de Dios, conforme al Logos encarnado" (p. 143; cf. también p. 10).

Compara el A. la vía mística con la metamorfosis por la cual el gusano se transforma en mariposa (cf. p. 44), siguiendo en esto a Santa Teresa. El influjo de Teilhard se nota cuando la analogía se refiere a la evolución y nacimiento de nuevas especies. Ella lo lleva a considerar al hombre como un "animal en régimen de paso: paso del orden animal al orden constituido por la misma vida divina" (p. 23).

No llega, sin embargo, el A. a concebir este proceso como ciego y necesario, pues al hablar de la ascesis afirma la libertad del hombre. Tampoco se trata de una evolución en la que lo más (la vida divina) pueda surgir de lo menos, pues en varias ocasiones expresa claramente la sobrenaturalidad del orden nuevo, y al hablar de que el hombre está "programado" o "preadaptado" para la vida divina, lo hace en el sentido clásico de la "potencia obediencial" (cf. v. gr. pp. 40, 85, 113, 134).

El nuevo nacimiento del hombre a la vida sobrenatural hace necesario el paso por la muerte, comprendida en sentido paulino como muerte al pecado y al hombre viejo (cf. p. 84). La muerte implica la mortificación, la purificación, la ascesis. Esta "no es un ejercicio facultativo para especia-

listas de la vida monástica. La ascesis es una condición universal del nacimiento del hombre nuevo" (p. 143). Un largo y valioso capítulo, inspirado en San Juan de la Cruz se dedica al estudio del tema.

Luego de indicar lo que es la mística, vale la pena también referirnos a lo que no es. En primer lugar, la mística cristiana no pertenece a lo irracional. El A. reafirma el legítimo sentido de la gnosis cristiana al decir que "es, en el sentido propio del término, una ciencia; es, incluso, la ciencia más elevada que puede alcanzar la inteligencia humana" (p. 9) y que "es un conocimiento intelectual, fundado en una experiencia, de algo que existe" (p. 10). Su objeto no pertenece a lo irreal o imaginario, "es el ser, y el ser en formación o, mejor, en transformación" (p. 11).

En segundo lugar, la mística cristiana no pertenece a lo afectivo: "no se refiere a la afectividad, ni a la psicología, sino a un orden que los místicos cristianos llaman 'espiritual' (...) y que es distinto del orden psicológico" (p. 10). Por ello "el psicólogo, el psiquiatra y el psicoanalista, en cuanto tales, no son competentes para juzgar el orden propiamente místico, porque dicho orden es la comunicación por Dios, que es espíritu, al hombre capaz de aceptarlo, de una ciencia que se refiere al porvenir del hombre, a las transformaciones radicales que el hombre tiene que sufrir y consentir para acceder al fin último destinado por Dios" (p. 15).

Por pertenecer todavía al orden psicológico, los fenómenos extraordinarios y espectaculares aparecen a los ojos de los maestros de la vida mística como algo que "no sólo es secundario y desprovisto de todo interés propio sino que, además, atestigua una insuficiencia en el desarrollo del ser" (p. 11) y que desaparece cuando se ha alcanzado la verdadera vida del espíritu.

Nos interesa señalar estos aspectos negativos para referirlos a dos desviaciones de moda. Por una parte la de los fautores de reales o supuestas vías orientales, que desde la sober-

bía de sus alturas iniciáticas desprecian a la mística cristiana como irracional, oscura, pasiva, femenina, sentimental, etc.

Por otro lado tenemos, dentro de casa, las espiritualidades que se alimentan de los desbordes afectivos o de la curiosidad por los fenómenos extraordinarios: coleccionistas de apariciones y milagrerías (¡ojo!: creemos en las apariciones y en los milagros), protagonistas de lo vivencial y de las experiencias, carismáticos explotadores de la sugestión y de la histeria que reparten al boleo dones extraordinarios de lenguas y curaciones... en fin, todo el campo de quienes se resisten a aceptar la oscuridad de la fe y terminan por confundir lo más barato de lo psicológico con las más altas cumbres de lo espiritual.

Va para largo esto, pero no podemos dejar de indicar el interés del capítulo VII: "Mística y profetismo", donde la inspiración de los profetas veterotestamentarios se ve ilustrada por sabias observaciones teresianas.

En síntesis: un libro de gran interés, digno de ser recomendado, pese a algunas reservas necesarias.

P. ALBERTO EZCURRA

CLAUDE TRESMONTANT, *La crisis modernista*, Herder, Barcelona, 1981, 329 pgs.

En esta obra el A. se propone un estudio de los principales representantes del modernismo, y la consiguiente valoración de sus doctrinas y posturas escriturísticas, filosóficas y teológicas, tratando de mostrar el progreso teológico que el modernismo trae consigo, ya sea por oposición —mayor esclarecimiento de la verdad frente al error—, ya por los aspectos positivos que en sí contiene.

Si bien notamos varios laudables aciertos a lo largo de la obra —como la crítica que hace de Renan, el mostrar cómo en Loisy su monismo

filosófico condiciona las conclusiones del crítico bíblico, gran parte de la defensa del valor de la razón frente al inmanentismo, las líneas generales de su crítica al kantismo—, nos parece sin embargo que no logra plenamente su cometido. Y creemos que no lo logra, por un error de perspectiva, en varios sentidos.

El primero, que podríamos llamar **geográfico**, salta a la vista con sólo ver el índice: todo queda en casa, un francés escribe sobre franceses. Y el mundo parece que se agota ahí. ¡Ah! también existe Roma, pero lejos, y fuera; Roma no puede ser muy objetiva con los modernistas franceses. Esto parece insinuarse en el capítulo sobre la "Pascendi", donde hay páginas excelentes, pero apoyándose en largas y pesadas citas de la correspondencia entre diversos personajes (Laberthonnière y Blondel, por ejemplo) pretende mostrar que es falsa la apreciación de la Santa Sede, acerca de una "conspiración ordenada y dirigida" de parte de los modernistas. Quizás no la hubo entre los autores citados, sí entre otros. Y, además, el hecho de que haya habido divergencias y discusiones en muchas cuestiones no impide la unanimidad en ciertas posturas generales, que son justamente las que la encíclica de San Pío X señala. Quizás la común nacionalidad reste también objetividad a algunas apreciaciones.

El segundo sentido en que, a nuestro juicio, se comete un error de perspectiva, es de índole **temporal**. La mayor proximidad en el tiempo de los autores modernistas, parece influir en el juicio de Tresmontant sobre el valor y la profundidad de sus "genialidades", en comparación con los juicios de autores tan antiguos como Aristóteles y Santo Tomás, especialmente. Una insignificante hierba, puesta a pocos milímetros del ojo, basta para tapar todo un bosque, y a sus árboles más altos y frondosos. Y, si no los tapa, parece al menos de igual o mayor tamaño. No decimos que esto ocurra tal cual en el presente libro, pero algo de eso hay. O mucho, en el caso de Santo Tomás, cuyo pensamiento no parece conocer bien.

El tercer sentido que condiciona cierto error de perspectiva, se mueve en el campo de lo **científico**. Los "dogmas" de la evolución de las especies, del progreso indefinido, y otros, que la pseudo-ciencia del siglo pasado estableció apriorísticamente, aun en contra de sus propios métodos, como así también otras afirmaciones por el estilo de la pseudo crítica bíblica, siguen ejerciendo, como sobre los modernistas, su fascinación sobre el A. Se dan como absolutamente ciertas, teorías aún no probadas científicamente, al contrario, cada vez más desacreditadas por la más moderna investigación. Pensamos especialmente en el evolucionismo, cuya realidad de **hecho**, Tresmontant afirma como evidéntísima e innegable, y sobre la cual—según ya es conocido en él a través de otras obras—apoya gran parte de su pensamiento filosófico y teológico, condicionando, por tanto, sus juicios acerca de Bergson, Teilhard de Chardin y otros. Califica, por ejemplo, de "fábula" al capítulo tercero del Génesis, comparándolo con las fábulas de La Fontaine, lo que va directamente contra varios documentos del Magisterio (cf. Respuesta de la Pont. Com. Bíblica del 30-6-1909, Humani Generis de Pío XII, y otros). No queremos seguir abundando en detalles a este respecto, para pasar a algo más fundamental, y que a nuestro juicio está muy emparentado con lo ya dicho.

Queremos referirnos especialmente al **campo filosófico-teológico** de la obra que comentamos. Si bien hay varios aciertos de fondo, como la crítica al inmanentismo, al agnosticismo de Kant, al relativismo dogmático de Le Roy, la defensa de la inspiración divina de la Sagrada Escritura, y del valor de la razón y de la teología que se sirve de ella, hay también ambigüedades y confusiones peligrosas. Es cierto que en varias partes de la obra salva la distinción de los órdenes natural y sobrenatural, pero en otros lugares esto aparece confuso. Así sucede, por ejemplo, al comienzo del capítulo tercero, acerca del valor de la razón, en que no se ve claro si está hablando del conocimiento que da la fe, de la

inteligencia como potencia natural, como acto de esta potencia, como hábito intelectual o como don del Espíritu Santo (cf. pp. 88-90). Tampoco es claro cuando compara la causalidad de Dios en el acto de entender (de la razón natural o de la razón elevada por la fe) con la inspiración divina bajo cuyo influjo se escribieron las Sagradas Letras, asemejando mucho ambas causalidades, y hablando, en el caso de los hagiógrafos de la Biblia, de una mera "causalidad secundaria" por parte de ellos, en vez de instrumental.

En continuidad con lo anterior, no obstante salvar también en varios lugares la gratuidad del orden sobrenatural, encontramos una cierta insinuación de necesarismo cuando a partir de "la visión evolutiva o genética" que, según él, "se nos impone en la actualidad y que Teilhard captó perfectamente" (p. 79) y explicando su teoría de la "creación evolutiva" por complicaciones siempre nuevas del código genético de los seres, habla del "hombre nuevo" y del hombre divinizado como el término de esta evolución. Y, de paso, hay, explícitamente, una negación del pecado original como caída histórica del primer hombre —afirmando veladamente el poligenismo, y concordando todo esto con su concepto del cap. tercero del Génesis como "fábula"— y negación de su consecuencia, a saber, el paso del estado de "justicia original" al de "naturaleza caída". A propósito de esto, dice textualmente: "La perfección no está detrás de nosotros, en el pasado, sino delante de nosotros, en el porvenir. No hemos llegado todavía a la perfección y al acabamiento, ni nunca lo hemos alcanzado antes". Según Tresmontant, la concepción tradicional del pecado original proviene de un determinado "medio" teológico, lleno de agustinismo. ¿Y el decreto de Trento sobre el pecado original? ¿Es también producto de un "medio" ambiental teológico? El A. lo conoce, puesto que lo cita mucho más adelante, en otro capítulo. Si, pues, lo considera producto de un "medio" ambiental teológico, el A. es deudor del modernismo, porque eso dicen los

modernistas. En el último capítulo vuelve sobre el tema, hablando de la "ontogénesis hacia el Verbo encarnado", si bien también hay allí análisis muy interesantes sobre la Encarnación.

Otra confusión importante se plantea en el cap. décimo, propiamente en el terreno de la ontología, donde Tresmontant hace suyas en parte las críticas de Laberthonnière al tomismo, con respecto a la creación y a la individuación de los seres. Parece no tener en cuenta el principio metafísico de que "el acto no se limita ni se multiplica sino por la potencia". La creación por parte de Dios de un ser individuo no tiene por qué excluir las condiciones intrínsecas de su individualidad. También nos parece que critica un poco a la ligera la antropología de Santo Tomás (cf. p. 257).

Podríamos explayarnos más, dada la amplitud y diversidad de temas que se tocan en la obra, pero la brevedad que exige una recensión no nos lo permite.

En síntesis, un libro con claroscuros, tanto más inexplicables cuanto que algunos de los temas más oscuros, en otros lugares de la obra son presentados con claridad. Es como comer pescado: hay mucha carne tierna y sabrosa, pero hay que tirar la cola y la cabeza, y tener cuidado de no tragarse las espinas. Si, qui nos hemos detenido más en las espinas que en la carne, es para bien del lector desprevenido.

ARTURO A. RUIZ FREITES

Seminarista de la Diócesis de San Luis, 2º Año de Teología

ALAIN DE BENOIST, *Comment peut-on être Païen?*, Albin Michel, París, 1981, 280 pgs.

Los que en alguna oportunidad hemos tratado de ser paganos con Guénon o Evola, lamentamos sinceramente esta invitación al paganismo hecha por Alain de Benoist porque, induda-

blemente, significa una "diminutio capitis" demasiado notable para no constatarla con terror.

En primer lugar porque tanto Guénnon como Evola se colocaban de entrada en un nivel religioso que permitía un cotejo de las verdades tradicionales, nada desdeñable para quien estuviere realmente interesado en comprender lo que puede haber de auténtica tradición en la mitología pagana. En segundo lugar porque ninguno de esos dos autores partía de un supuesto absolutamente inaceptable para el creyente cristiano. En otras palabras ambos eran realistas clásicos y no reducían los misterios metafísicos de la tradición a puros fenómenos de conciencia como hace nuestro buen Alain, para quien el paganismo debe ser observado en la perspectiva del idealismo alemán y no en aquella que tuvieron algunos grandes paganos como Platón y Aristóteles.

La posición intelectual de Benoist es la de Nietzsche excepto el talento y la originalidad que trae consigo. Un Nietzsche sin esas dos condiciones es una reiteración erudita y absolutamente innecesaria. No obstante el libro tiene su lógica y hasta podría pasar por un excelente ejercicio dialéctico si no fuera por la cantidad espantosa de citas que por cualquier motivo salen de la pluma del autor y ofrecen el testimonio de una abigarrada profusión de mitólogos, semiteólogos, filólogos, etnólogos y sociólogos sin contar algunas variedades sin filiación científica conocida. Todos son traídos al tribunal de la historia para corroborar los atisbos del A. y dar testimonio de que el monoteísmo judeo-cristiano (sic) es un fenómeno de la conciencia desdichada del pueblo judío, que se mete en el mundo occidental creando en él una suerte de prótesis cultural capaz de auspiciar las aberraciones ideológicas más inesperadas. Por esta razón tanto Freud como Marx, herederos titulares de este proceso evolutivo, tienen tanto derecho como Tomás de Aquino o San Buenaventura para responder por las ideas sembradas por el rabí Ieschoua de Nazareth, según la expresión del teólogo Claude Tresmontant, que Alain de Benoist, por

exigencias de su causa, hace suya.

La cosa parece clara: si la religión es un fenómeno de conciencia, la religión inventada por el judío Ieschoua de Nazareth no puede ser sino una expresión del espíritu hebreo en las particulares circunstancias que le tocó vivir a este rabí en la región de Galilea.

Claro está que M. Claude Tresmontant dirá que Ieschoua de Nazareth era el Mesías y tratará de que esta categoría mental, exclusivamente judía, se convierta en una epifanía a la mejor manera helenística, mezclando un poco las cartas en ese crepuscular ocaso de los dioses en que nació el cristianismo. Provisto de tan excelentes instrumentos nocionales todo lo que viene después sale de la misma fuente y participa de la prestigiosa alquimia hegeliana en donde los chacareros latinos nos quedamos con la boca abierta y en la más absurda de las confusiones.

Extraño a nuestra "forma mentis", en abierta contradicción con las virtudes paganas del aristocratismo greco-latino, el judeo-cristianismo habría inspirado una moral del resentimiento, del plebeyismo y la bajeza que necesariamente culminaría en los sistemas democráticos totalitarios de nuestra época. Admite, de acuerdo también con Nietzsche, que el alto clero católico de la Edad Media protagonizó un raro interludio, más romano que judío, en el que se trató de imponer un cierto orden al caos sentimental desatado por el cuestionado rabí de Nazareth y codificado por el fariseo apóstata, llamado por los cristianos San Pablo.

En la larga agonía que sucedió a la llamada conversión de Constantino el Grande, el paganismo tuvo por adversario nada menos que al Obispo de Hipona, quien en su obra maestra "La Ciudad de Dios" defiende el catolicismo —no el judeo-cristianismo— de las acusaciones paganas que, en realidad, repetían las ya célebres de Celso y las posteriores del Emperador Juliano, llamado el Apóstata porque abandonó la fe arriana en la que había sido criado. Benoist no se ocupa de San Agustín, y como en la confusa oscuridad

de esa noche monoteísta donde se forma la conciencia judeo-cristiana, todos los gatos son pardos, emprende una discusión contra el que considera, probablemente, el más conspicuo representante de esa mentalidad, M. Bernard Henri Lévy.

Este judío —no cristiano— publicó en 1979 en las ediciones Grasset & Fasquelle una defensa del pensamiento hebreo que se llama "Le Testament de Dieu". Libro violento, escrito con más ardor que sabiduría, y en donde en total oposición a Benoist reprocha al paganismo y en especial a la politeía griega de ser la causa lejana, pero cabal, de los totalitarismos modernos. Bernard Henri Lévy considera de absoluta necesidad un retorno a la fuente bíblica, especialmente al Antiguo Testamento, para abreviar en la "Torah" los antídotos capaces de defender el cuerpo social de la tiranía de las masas.

Ambos discernen el mismo enemigo: la democracia totalitaria, poseen una misma filosofía: el inmanentismo de origen luterano, y manejan con soltura una retórica efectista y agresiva. Benoist quiere probar que la causa del totalitarismo es el monoteísmo judeo-cristiano y nos asegura que "la Biblia no reconoce la especificidad de la política. En su perspectiva, la política queda reducida a la moral y la soberanía del poder a la ley". A partir de esta aberración, que nosotros hemos descubierto en los pagánimos Platón y Aristóteles, afirma que "la ideología del código mosaico consagra el primado del juez sobre el Rey, de lo moral y jurídico sobre el político y el guerrero". A su vez Lévy sostiene que esa legítima subordinación es lo único que nos puede salvar de la arbitrariedad y carga sobre las robustas espaldas de Grecia y Roma la responsabilidad de los hornos crematorios, los campos de concentración y las persecuciones inicuas a los inocentes hijos de Israel. Su "Gulag" se extiende hasta la Argentina, a la que en compañía de M. Jean Poutet, L'Argentine de la peur, Plon 1978, acusa con el siguiente testimonio, eliminado de la edición en castellano para uso de nuestros israelitas que hacían muy

buenas migas con el acusado general Videla: "En la Argentina del General Videla, he encontrado hombres y mujeres que se acostaban todas las noches con las conciencias vacilantes, los ojos abiertos sobre el horror de la vigilia y en el terror de los comandos ciegos, de las policías paralelas y sus espadachines locos" (ed. franc. p. 21). Por supuesto, todo corre a cuenta del facismo, ante el que esgrime su nueva moral de la Resistencia, "este antifacismo consecuente al que nuestro siglo nos obliga y es allí, en el recuerdo del Dios Uno y su pasión por la Ley, donde reside toda la posibilidad de intimarlo a respetar la realidad" (p. 9).

Por supuesto M. de Benoist, sin arriesgarse demasiado contra los energúmenos zurdos, ataca el totalitarismo, especialmente en su variedad roja, y aunque de ningún modo se declara facista, resucita algunos de los vilipendiados tópicos "elitistas" para erigir, tímidamente, un conato de autoridad en la castrada Francia de nuestro tiempo.

Como el libro está dedicado a Pauwels y traduce, en alguna medida, el pensamiento de la llamada "nueva derecha", podemos preguntarnos ¿a qué fuente de Juvencia recurrirán para recuperar la lozanía pagana de sus raquíticos miembros? La receta es clásica y en perfecta consonancia con la formación puramente libresca de este paganismo de biblioteca:

"Se trata de abandonar una metafísica en donde Dios ha creado el mundo de la nada, en donde Dios es un primero del que proceden tierra y cielo, los hombres y los dioses, por una metafísica en donde el hombre puede, en todo momento, hacer acceder a la existencia un dios que espera su llamado para alcanzar la plena conciencia de sí mismo, una metafísica que subordina Dios al ser en el seno de una uni-quadrada (das Geviert, la Cuadrada heideggeriana) y que comprenda al mismo título la tierra, el cielo, el hombre y Dios, sin que ninguno de estos cuatro elementos constituya el centro, sino, por el contrario, de tal manera que sea únicamente a

partir del conjunto que sea posible a cada uno ser aquello que es" (p. 278).

Y siguen algunos centenares de palabras más para salir del pozo de la vida tirándose de las orejas. Se podría decir mucho más en favor o en contra de este libro contradictorio. La parte aceptable es su reacción contra los dogmas de izquierda y su crítica a las posiciones aceptadas por los sectores progresistas en los últimos decenios. Todas estas afirmaciones que en los tiempos más varoniles del facismo fueron hechas sin tapujos, Benoist las hace pasar por muchas aguas para que quede de ellas un vino fuerte. ¿Qué es el racismo sin el vigor mesiánico de pertenecer a la raza elegida? ¿Qué es la desigualdad sin aspirar al plato del león en el banquete del mundo? ¿Qué es la fuerza sin la preparación para una guerra purificadora? ¿Qué es el paganismo sin los excesos de la orgía dionisiaca?

RUBEN CALDERON BOUCHET

JANINE CHANTEUR, *Platon, le désir et la cité*, Sirey, París, 1980, 269 pgs.

Leer bien a Platón es un hábito que con el correr del tiempo y el discurrir de la ignorancia metafísica, se hace cada día más difícil. Quizá sea esta última la mejor razón para que el libro de Mme. Chanteur tenga una cálida acogida entre quienes han sabido mantener su contacto con los diálogos platónicos.

El valor actual del libro crece si tomamos en cuenta que el propósito de la Autora es extraer una lección válida para nuestra época, de esa generosa cantera de la sabiduría griega. Claro está que esa lección no es para todos y apunta, necesariamente, hacia quienes sienten el acicate de acercarse a la verdad y observar a la luz de la inteligencia el rumor trepidante de las ciudades en descomposición.

Platón dijo, en el libro Vº de Las Leyes, "que la naturaleza humana consiste principalmente en placeres, dolores y deseos, a los cuales todo ser vi-

vo está literalmente pegado y como suspendido por sus preocupaciones más profundas".

Mme. Chanteur, sin soltar un momento la mano de Platón, se propone examinar cuáles son los deseos que una sociedad política anima para juzgar su valor con respecto a la realización de la vida humana. El hombre, de acuerdo con la sabiduría tradicional, tiene un destino metafísico; una sociedad que se propone alentar todos los impulsos que apartan a sus miembros de esa finalidad superior es una sociedad degenerada. Platón no hubiese sido un griego si no hubiera examinado con minuciosa prolijidad todos los caminos que no conducen a ninguna parte, antes de señalar, con el temor y el temblor de la veneración religiosa, la única vía por la que debe transitar el hombre para alcanzar su destino eterno.

Esa vía pasa, inevitablemente, por las pisoteadas sendas de los deseos, y son éstos los que deben ser consultados para poder alcanzar un recto conocimiento del buen camino.

"La función del deseo sería suscitar una política que a través de sus instituciones específicas, lo reconociera en su infinita extensión, su diversidad, sus paradojas y su permanencia" (p. 4).

Advertía también Platón que cuando se acentuaba la función del deseo en la ciudad se podía caer en la tentación de dar de ella una explicación que atendiera solamente las exigencias de la impulsividad vegetativa o sensible, hoy diríamos psicológica. Nada más lejos de la intención de Platón. Los grandes filósofos griegos supieron muy bien que el conocimiento es un acto espiritual y que, por lo tanto, los apetitos del hombre tienen una íntima relación con el espíritu, aun los peores y más degenerados. Una explicación de la ciudad, reducida a lo psicológico, no sería platónica.

La Autora trata de buscar en Platón respuesta para problemas que son también los de nuestro tiempo. Como la Indagación requiere un método y éste debe adecuarse a la situación real del hombre que vive en el seno de una ciudad moderna, conviene empezar

con el examen de aquello que nos es más familiar: "la ciudad henchida de apetencias", eso que Platón llamó democracia y que nosotros, en uso de términos más actualizados, podemos llamar "sociedad de consumo".

Platón admitía, para cumplir con las exigencias del método, que el hombre se hace social con el firme propósito de satisfacer necesidades primordiales. Como éstas están relacionadas con distintas técnicas, la mejor o peor aptitud para el ejercicio de las funciones impuestas por la industria, crean el cuadro de un orden que da a las diferencias un lugar determinado dentro de la ciudad.

"Es a nivel de esta diferencia, del reconocimiento del cumplimiento de la función propia, de la desigualdad fundamental entre los hombres, que el individuo naturalmente no autárquico, alcanza la humanidad que la sociedad es capaz de otorgarle" (p. 17).

Esta ciudad de las primeras necesidades, sin la presencia del espíritu, sería algo parecido a una pira. Por desgracia, el espíritu es muy capaz de exasperar las pasiones y provocar esa inflación del apetito que nada puede colmar y que, lejos de satisfacerse, aumenta en la medida que la imaginación lo acicatea con nuevas invenciones.

Esta ciudad "henchida de apetencias" tiene en la hipertrofia de los deseos su propia contradicción ya que "el hombre del puro deseo tiende a separarse de los otros, porque no es de la unión que espera el cumplimiento de aquello que quiere: es del goce de sus presas, en el que sueña hundirse, sin llegar nunca a la saciedad" (p. 26).

Allí nos encontramos: democracia o sociedad de consumo. Vídriera permanente para estimular el apetito, y fuente de malestar y desunión. En este mundo un grupo se impone por la fuerza misma de sus apetencias y, obligado a dominar a los otros, introduce una cierta disciplina en sus deseos con el deliberado propósito de que no sean un obstáculo para el ejercicio del poder. La democracia, sin la falsa ascesis de la oligarquía dirigente, es la ciudad imposible, porque carece de principio unificador.

Se comprende demasiado bien que en la ciudad donde los deseos son solicitados por una oferta asidua, sobresalgan aquellos que tienen el espíritu mejor dispuesto para la satisfacción de los impulsos sensibles. El oligarca es el sensual que triunfa porque encausa sus apetitos de acuerdo con una norma, con una regla inspirada en la economía de la propia apetencia.

Pero es, al mismo tiempo, un régimen de envidia, y ésta es una fuerza terrible porque se nutre con las frustraciones de los insatisfechos y éstos constituyen la muchedumbre, que los tiranos se encargarán de lanzar sobre los felices poseedores.

La experiencia personal de Platón en la corte de Dionisio, lo aleccionó sobre aquello que podía esperar de la tiranía. No ignoraba que existían excepciones y la actitud de su amigo, Arquitas de Tarento, podía ilustrarlo perfectamente sobre la capacidad que tenía el hombre para superar el sistema de adulaciones que parecía constituir la atmósfera letal de las tiranías.

Lo que vio con perspicacia, y la historia no hará más que confirmar, fue la esencia misma de la tiranía. En ella encontró la epifanía de la "libido dominandi" en su expresión más egregia, y, en el sentido platónico, más irredimible de todas.

El tirano es el adulador de la plebe y el que condensa en la raíz de sus apetencias desbordadas todos los deseos de la ciudad democrática. Es el representante de la mediocridad en posesión de la suma del poder social y, por esa misma razón, la encarnación de lo que hay de más insocial en los deseos sin férula. El tirano es el más solitario de los hombres.

Aristóteles escribió que el hombre solitario es un dios o una bestia. La soledad del tirano no es la de Sócrates frente a la Asamblea del Pueblo, es la soledad de la bestia ahíta que desconfía de su propia sombra.

"Solo en su soledad, —dirá Mme. Chanteur— el tirano no supera la naturaleza humana, ni siquiera accede a ella. Para designar su situación el bestiario platónico es rico en recursos" (p. 81).

Tenemos también el bestiario de la Biblia. Mucho más moderno si se quiere, porque, pese a su gran antigüedad, apunta al carácter colectivo de la tiranía: su nombre es legión. Hoy día el tirano es una organización.

Los entusiastas de la anarquía debieran meditar largamente el análisis platónico y esos juicios donde condensa la centenaria experiencia de la polis: "Mientras los ciudadanos se creen en régimen democrático y aceleran las medidas tomadas en vista de un crecimiento de la igualdad para mejor satisfacer sus envidias, están ya, sin saberlo, bajo el régimen de la tiranía. Todo está dispuesto para que el tirano tome el poder en la ciudad, basta encontrar el hombre o el partido dispuesto a abandonar su papel de servidor-adulador del pueblo... para salvarlo reduciéndolo a la esclavitud".

Lo asegura firmemente Platón en el libro VII de la República 564a: "de la extrema libertad nace la servidumbre más completa y atroz".

Las reflexiones políticas de Platón vienen incluidas en un contexto de valor religioso que las pone para siempre a salvo de la trivialidad y de lo anecdótico: si Dios existe y ha hecho al hombre para que lo conozca y lo goce para siempre en la vida eterna, la respuesta de Platón se coloca fielmente en la línea que el cristianismo marcará con su sello irrevocable. Todos esos deseos que la ciudad henchida de apetencias no hace otra cosa que exasperar, sólo pueden ser superados cuando el hombre descubre el único apetito que lo centra en su esencia espiritual y lo ordena a la contemplación del Sumo Bien.

Esta disposición trascendente da orden a la república platónica y la convierte en paradigma de la praxis política, de la misma manera como la idea de salud sirve al médico para ordenar el tratamiento de sus enfermos.

Un libro noble. No siempre dueño de sus mejores recursos, pero que ilustra con mano maestra la convicción de que no ha muerto todo lo que pertenece al pasado, a pesar de la amnesia que parece ser la onerosa carga de la ciudad henchida de apetencias.

RUBEN CALDERON BOUCHET

MARIA L. LUKAC DE STIER,
Neomarxismo yugoslavo, Instituto de Filosofía Práctica, Buenos Aires, 1981, 107 pgs.

I. Esta obra apareció inicialmente en el nº 8 de "Ethos", revista de Filosofía Práctica, Bs. As., y ahora se publica por separado. La A. había advertido la sutil penetración de la Ideología marxista en el continente americano, y encontró, según advierte en el Prólogo, la fuente de esta difusión en los marxismos que, por oposición al soviético, tan desacreditado, no se presentan como "materialistas y totalitarios" sino como "humanistas"; tal el así llamado "neomarxismo yugoslavo". La compulsión de las fuentes en el idioma original (croata), de la que da cuenta la copiosa bibliografía citada, le han permitido darnos una visión del tema que resultaba de gran utilidad en el ámbito de nuestra lengua.

En la primera parte se ocupa del "proceso histórico y significación filosófico-política del neomarxismo yugoslavo"; en la segunda, del "desarrollo doctrinario"; y en la tercera, de la "influencia yugoslava en procesos latinoamericanos".

II. No podemos reseñar aquí la prolija puntualización de los distintos aspectos de la filosofía neomarxista yugoslava: "actualidad del pensamiento marxista", "concepción de la filosofía", "método filosófico", "teoría del conocimiento", "humanismo de la praxis y ética marxista", "historia", así como las consideraciones propiamente históricas sobre la corriente de pensamiento analizada. En cambio, nos interesa, sí, en atención a la exaltación al uso del "marxismo humanista" y de su supuesto "paradigma" en la sociedad yugoslava, destacar la propia crítica que los neomarxistas del grupo "Praxis" formulaban a dicha sociedad: "la alienación económica y política aún existe en la sociedad yugoslava"; "la clase obrera es ahora explotada por nuevas élites: la burocracia y la tecnocracia" y, sobre todo: "la autogestión existe solamente en un nivel microeconómico de comunidades y organizaciones locales" (pp. 22 *passim*). Se evidencia así el utopismo permanente

encerrado en el marxismo, del cual hay que tomar nota.

No menos interesante es constatar la reacción del Partido a las citadas críticas. La A. las consigna en la misma p. 22: "la crítica de Marx a la economía de mercado no es válida para la economía socialista de mercado"; "la crítica a la forma existente de autogestión es una crítica al mismo principio de autogestión...", etc. Evidencia ésta del constante utopismo a ultranza del marxismo (así sea "neo"), confirmado con la supresión autoritaria del grupo crítico en 1975 (cf. p. 24). Aparece así, también, la doctrina marxista como ideología al servicio de la consolidación del poder, doctrina a la cual, fuera de dicho objeto, ni los jerarcas toman realmente en serio.

III. Este marxismo se pretende "humanista", y, en realidad, lo es, en el sentido radical de la palabra, o sea, en la afirmación del hombre como un absoluto; en esto permanece fiel a la ortodoxia a pesar de todas las críticas que formule a otras partes del pensamiento de los "padres" (cf. v.gr. pp. 29-32): "su ateísmo no consiste en negar a Dios sino en exaltar la existencia del hombre y su posibilidad de creación independiente de Dios" (p. 36). También el neomarxismo, en la exaltación teórica del hombre como absoluto, priva al hombre del fundamento último de la ética y de la garantía más firme de su dignidad.

La A. expresa las razones que llevaron a la autogestión precisamente en Yugoslavia (cf. pp. 82-93) y transcribe verdaderas "confesiones", que reconocen las "deformaciones, dificultades y contradicciones que los neomarxistas yugoslavos encuentran en el proceso autogestor" (p. 83). Así, se habla de: órganos de autogestión incompetentes y sin poder social (cf. p. 83, texto de Rus); alargamiento sine die del "período de estatismo" (Stojanovic, p. 84); realidad de un capitalismo "dentro del marco de la teoría democrático-liberal"; "posición monopolista de las organizaciones de mediación", con "ganancias inadmisibles" en detrimento de la producción (p. 85); "frenamiento del desarrollo económico" y "éxodo masivo al exterior de la mano de obra", empobrecimiento, precisamente, tan

luego (!), de "las masas obreras" (p. 86); creación del "país de los nuevos ricos" (también allí, p. 86); injusticias nacionales: las "organizaciones de producción" están en Croacia mientras las "organizaciones de mediación (léase Bancos) están en Serbia" (p. 88). Es terminante esta conclusión de la A.: Yugoslavia, "después de un cuarto de siglo de proclamar la propiedad social, no puede dar trabajo a su población activa. Más de 800.000 integrantes de la 'sociedad autogestora' modelo, vagan por los países capitalistas de Europa occidental en busca de trabajo que no pueden conseguir en su país, y dentro de Yugoslavia 300.000 trabajadores más, imposibilitados por diversos motivos para salir, padecen la desocupación" (pp. 95-96).

IV. Mediante la obra de los enviados de Belgrado, Sres. Kardelj y Horvat, se instauró en Perú, sin la debida consideración previa de los malos resultados yugoslavos, la política de la "autogestión" (cf. pp. 90-96). No pudo sino obtener los mismos resultados que obtuvo en el "modelo": aumento de la importación de los productos alimenticios, así como de la deuda externa, retracción de la inversión industrial, etc. (cf. pp. 97-98).

Hacia el final, el trabajo que comentamos contiene un dato relevante, que no se debe de ningún modo pasar por alto: el "Modelo mundial alternativo" de la "Fundación Bariloche" de la Argentina, conectada con el Instituto de Tecnología de Massachusetts y con el Club de Roma, es sustancialmente el mismo del neomarxismo yugoslavo. Como éste —subrayamos nosotros—, la cuestión no se reduce a aspectos económicos: detrás de las declaraciones, por lo demás tan verdaderas, contra la primacía del lucro, presentan una "nueva moral colectiva", asentada en otra visión del hombre, de la realidad y de sus fundamentos.

V. Podría hacérsenos, a nosotros y a la A., esta objeción: "¿A qué tanto denunciar los fracasos y peligros del marxismo, viendo el estado en que tienen a nuestro continente las políticas liberales?". Haciéndonos cargo de ella, nuestra posición quede formulada así, contrariando un conocido refrán: este libro nos incita a concluir, que entre

lo "malo conocido" de las recetas económicas liberales (ortodoxas o no), y las "novedades" marxistas (de nuevo, ortodoxas o no), así sea lanzadas bajo cubierta "humanista", no nos quedamos con ninguna de las dos. Es necesario tender a la construcción de la sociedad cristiana, en la que la actividad económica se ordene a satisfacer las verdaderas necesidades de los hombres, en su real jerarquía; lo que implica su constitutiva subordinación a la política, en el contexto de la legítima pluralidad de los grupos sociales. Y la subordinación de la política a Dios, para salvar a los hombres y a las naciones.

HECTOR H. HERNANDEZ

VARIOS, *La quimera del progresismo*, Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1981, 385 pgs.

Esta obra conjunta es fruto de un ciclo de conferencias sobre el tema, al que se han añadido algunos trabajos escritos. El progresismo teológico aparece como un rebrote virulento del modernismo de principios de siglo, cuya presencia viva señalaba Pablo VI en la "Ecclesiam Suam". En "El Campesino del Garona" advierte Maritain esta relación de continuidad, pero destacando la gravedad mucho mayor de la crisis contemporánea respecto de su antecedente inmediato.

La menor virulencia actual del progresismo, algunas orientaciones pontificias, las medidas tomadas con teólogos representativos como Pohier, Küng, Boff, Curran o Schillebeeckx, pueden llevar a los más optimistas a pensar que "la tormenta ya pasó". Creemos, por el contrario, que tanto el pensamiento teológico como la praxis eclesial se ven aún afectados con la suficiente gravedad como para no considerar este libro tardío o extemporáneo, sino para presentarlo como sumamente oportuno. Nada se gana con cerrar los ojos y negar la realidad. Es preciso afrontarla con valentía.

Nos encontramos aquí con una visión panorámica del progresismo presenta-

do en sus diversas facetas o —como hoy gustan decir— con un estudio "interdisciplinar" del problema.

En sus "Aportes a una historia del modernismo en la Argentina", el profesor de historia Antonio Caponnetto presenta una visión sintética que parte del siglo XVIII para concluir con referencias a los diversos grupos que giran alrededor del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.

Dietrich von Hildebrand sostiene que la exégesis es "uno de los campos en los cuales se hace hoy cada vez más patente la obra de Satán en la Iglesia" (cit. p. 37). A ello se refiere el P. Carlos Buela en el capítulo "Vaciamiento de la Sagrada Escritura", que continúa un estudio que sobre el mismo tema publicara en estas páginas (cf. MIKAEL 12, pp. 49-76). Analiza aquí las traducciones deficientes, el reduccionismo científicista, las negaciones de lo histórico y de lo sobrenatural, documentando cada uno de estos aspectos con aleccionadores ejemplos.

Un meduloso análisis del P. Alberto García Vleiera pone al descubierto la "esencia de la herejía progresista" que se puede resumir en una sustitución del objeto formal de la Teología (Dios por el hombre) y en una confusión de lo natural y lo sobrenatural, a la que considera un resurgir de las tesis de Miguel Bayo.

El P. Miguel Poradowsky, doctor en Economía y Ciencias Sociales, analiza las teologías latinoamericanas de la liberación, para mostrar paradójicamente que no son teología, ni constituyen un pensamiento genuinamente latinoamericano y que no tienen nada que ver con una auténtica liberación.

Más allá de las "teologías de la liberación" aparece la "liberación de la teología", es decir, la "teología" que se libera del Magisterio, del dogma y de la fe, para sujetarse a la praxis revolucionaria como criterio de validez. Tal es la tesis de un libro de Juan Luis Segundo, desenmascarado en recensión bibliográfica por Carlos Saraza (MIKAEL 17, pp. 119-136), que aquí se reproduce, así como las sabrosas reflexiones sobre el "Tercer Mundo" del inolvidable P. Castellani.

La obra cuenta con el aporte de dos prestigiosos filósofos laicos. Alberto Caturelli reflexiona sobre "Progresismo y Ateísmo", con particular referencia al cristianismo no religioso del obispo anglicano John A. T. Robinson, que con tanta fuerza abriera el camino para las "teologías" de la muerte de Dios. El Prof. Juan A. Casaubon, en una bien lograda síntesis, ofrece el "Syllabus" de los principales errores progresistas, en sus variantes burguesas y marxistas, ensayo que —advier-te su A.— engloba tanto al progresismo católico como al de los protestantes liberales (cf. p. 313).

El P. Alfredo Sáenz analiza el proceso de desacralización de la liturgia en sus diversos aspectos en un trabajo que amplía el panorama ofrecido en un valioso estudio anterior sobre "La música sagrada y el proceso de desacralización", publicado en MIKAEL (9, pp. 29-64) y posteriormente editado en separata y en folleto, con buena difusión e interesantes ecos favorables.

Dos jóvenes autores se refieren a la esterilidad del progresismo. El Licenciado en Letras Jorge N. Ferro la señala en el campo de la literatura desde "El Santo" de Fogazzaro hasta el "bodio pornográfico de M. Aguinis" y los "best-sellers" de Morris West (cf. p. 310). Acertadamente señala de paso la absoluta actualidad de "El Demonio del Mediodía", de Paul Bourget, donde la crisis modernista es contemplada desde la más firme ortodoxia católica.

El P. Ramiro Sáenz, joven párroco mendocino, muestra esta esterilidad en "El fracaso de la pastoral progresista", capítulo en el que se reúnen la buena documentación y las cifras con acertadas reflexiones provenientes de la experiencia.

El trabajo de Abelardo Pithod, graduado en Filosofía y Psicología, nos permite una anotación crítica: estamos plenamente de acuerdo con todas sus observaciones acerca del influjo del jansenismo y el puritanismo en cierta moral y piedad cristianas, pero no vemos claro cómo se inserta el estudio en el conjunto de la obra. A no ser por la advertencia final, cuando nos previene que por escapar al progresismo no volvamos a incidir en los

errores anteriores. Por cierto que ello es válido, y no sólo en el campo de la moral.

Concluye el libro con la indicación de una "Bibliografía sobre el progresismo", donde se señalan preferentemente las obras publicadas en castellano. No es exhaustiva, pero sí útil y bien seleccionada.

La ambigüedad y la imprecisión fueron características notables del movimiento modernista. Por ello ni Tyrrel, ni Loisy, ni ninguno de sus secuaces lograron exponer su pensamiento teológico con la claridad y precisión con que lo hizo San Pío X en la "Pascendi". (En plena euforia progresista el P. Dhanis tuvo el valor de recomendar-nos públicamente en la Universidad Gregoriana la lectura de esta encíclica, cuyo actualidad defendía. Vaya esta disgresión en su homenaje). Una labor parecida es la que puede cumplir esta obra, por su carácter ya indicado de visión panorámica, por la claridad y valentía de las diversas exposiciones. La recomendamos tanto para quienes se encuentran desorientados y confundidos como para quienes —en diversos niveles— tiene la misión de velar por la pureza e integridad de la fe.

P. ALBERTO EZCURRA

AA. VV., *Símbolo sobre la Salud en el Hombre*, Fundación Arché, Buenos Aires, 1981, 119 pgs.

Sírvanos la reseña de esta obrita breve y valiosa para llamar la atención de nuestros lectores sobre la actividad que realiza la Fundación Arché de Altos Estudios Antropológicos, dedicada a iluminar el amplio y difícil campo de la psicología con la luz de la filosofía realista y de la cosmovisión cristiana.

Entre las publicaciones de la Fundación señalemos la revista *Psychologica*, revista de psicología realista, dirigida por el Lic. Alberto Fariña Videla, quien preside también la Fundación Arché. Merece asimismo especial mención el notable esfuerzo editorial y cultural que significa la primera tra-

ducción castellana y la edición bilingüe del **Comentario al libro del alma de Aristóteles**, de Santo Tomás de Aquino, con un estudio preliminar de Mons. Guillermo Blanco.

La obra que tenemos a la vista reúne las ponencias presentadas en un simposio interdisciplinar sobre la salud del hombre. El interés de este tipo de estudios radica en la visión de conjunto que busca superar el reduccionismo nacido de la super-especialización tan propia del cientificismo moderno. Búqueda ésta que llevó a Alexis Carrel a la fundación del Instituto de Ciencias del Hombre.

En la unidad del saber consiste la restauración de la "Universitas" medieval, en la que la Teología era eje y forma, ciencia del Creador desde la que resultaba unificado e iluminado todo conocimiento de las creaturas. La ausencia de esta visión ordenadora constituye la tragedia de tantos colegios y universidades "católicos" donde la enseñanza de la religión, la filosofía o la teología aparece como un agregado, al margen y sin relación con las otras materias.

Aquí la integración del saber se muestra no sólo a partir de la suma de las diversas ponencias, sino en cada uno de los trabajos, hecho significativo de la calidad de sus autores y de la seguridad de su orientación doctrinal. Nos limitamos apenas a señalar algunos de los temas tratados.

El Arq. Patricio Randle estudia la relación entre el urbanismo y la salud ambiental, en la ciudad antigua, en la edad media y en la ciudad nacida de la revolución industrial; el Dr. Mario Caponnetto busca, más allá de los criterios matemáticos y estadísticos, la definición de conceptos como salud y normalidad; Fariña Videla critica los reduccionismos que pretenden explicar lo superior por lo inferior y relaciona la salud psíquica con la unidad en el hombre; los profesores Ferro y Martinotti analizan el influjo que la literatura o el orden político "enfermos" pueden tener sobre la salud humana.

Digno de mención particular resulta el trabajo de Alberto Caturelli: "La salud desde el punto de vista metafísico", donde analiza el concepto de salud en

Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás, como un equilibrio basado en la armonía de todas las potencias del hombre. La salud se relaciona con el orden natural, pero lo trasciende. A. C. señala el desequilibrio que el pecado introduce en el hombre, así como su condición de ser finito que hace inevitable en él la tensión entre salud y enfermedad, para culminar en el encuentro con Cristo, médico del hombre, y con su Madre, *salus infirmorum*.

Cierran el Simposio las reflexiones del P. Domingo Basso, O.P. sobre la analogía entre la salud física y la espiritual (salud y salvación) y sobre el sentido cristiano del cuerpo, completadas con varias aplicaciones de orden moral.

En síntesis: una obra recomendable sin reservas, para sacerdotes, educadores, médicos, psicólogos y todos los que por motivos vocacionales o de estudio se interesen por el tema.

P. ALBERTO EZCURRA

AA. VV., **La Conservación del Patrimonio material y espiritual de la Nación**, OIKOS, Buenos Aires, 1982, 292 pgs.

Todos los años, OIKOS, Asociación para la Promoción de los Estudios Territoriales y Ambientales, organiza un Simposio sobre algún tema de actualidad, con la originalidad de que dicho tema resulta encarado desde un amplio abanico de puntos de vista. En este caso, el Simposio versó sobre **La Conservación**, estudiada con esta visión interdisciplinar. Baste para advertirlo el mero titulado de los capítulos: "La conservación de los suelos en el mundo y en nuestro país", "La conservación de la flora autóctona", "La conservación de la fauna", "La conservación de los ambientes naturales", "La conservación del potencial energético", "La conservación de los ambientes humanizados", "La conservación de las culturas autóctonas", "La conservación de la cultura clásica", "La conservación de la hispanidad", "La conservación del acervo histórico-

gráfico", "El conservadorismo en la política argentina", "La conservación del patrimonio histórico-cultural", "La conservación de las instituciones naturales o el 'ecologismo integral'", "Tradición, revolución, conservación", "La conservación de la fe: ortodoxia y martirio".

Se trata realmente de un libro excelente. Lo hemos leído con verdadero placer intelectual y patriótico. Y creemos que cumple acabadamente la finalidad que el editor responsable, P. H. Randle, se propuso, según nos lo advierte en su "nota liminar": "El propósito final en la consideración del tema fue doble: primero, responder científica y sensatamente a las solicitudes infundadas pero opresivas que hace una 'filosofía' que enarbola la divisa de 'el cambio por el cambio', y, segundo, hacer un llamado de atención frente a los peligros que hoy más que nunca acechan a la integridad de la Nación, integridad material y espiritual que sólo puede salvarse conservando lo más esencial de sus reservas" (p. 9).

Aunque el libro nos ha resultado apasionante desde el principio al fin, limitemos esta reseña a tres capítulos que han suscitado mayormente nuestro interés. Y, ante todo, al firmado por Alberto Caturelli, acerca del concepto filosófico de la tradición y la revolución. Podría decirse que su ensayo constituye como el telón de fondo del análisis que los otros autores realizan desde una óptica más parcializada. Caturelli recurre al significado semántico de la palabra "tradición" que proveniría de "trans-datío", trans-mittit, el hecho de pasar una herencia. "La tradición, pues, en cuanto acto presente de dar, de entregar o de confiar, supone algo pasado pero no como meramente pasado sino realmente presente; y no sería pensable el mismo acto de entregar, de dar o confiar, sino en cuanto ese acto consiste en cierta distensión hacia el futuro o, lo que es lo mismo, cierta presencia real del futuro" (p. 254). Por lo que se ve, no es lo mismo "tradicional" que "viejo". Más aún, lo viejo, lo muerto, lo decrepito, no podría ser objeto de "traditio", ya que la tradición es por definición la transmisión de algo que vive, que vence al tiempo, por lo cual siem-

pre tiene algo de contemporáneo. En cambio, la cacareada "revolutio" (que proviene —aunque esto nada agrade a los presuntos "revolucionarios"— de re-volver: volver otra vez, volver hacia atrás) significa el espíritu regresivo, no creador. Es cierto que no hay que confundir la "tradición-conservación" con el "conservadorismo", como acertadamente señala Caturelli. Muchas veces el conservadorismo no es sino la preservación de elementos decrepitos, espúreos y desechables. Lo importante es ver qué es lo que se quiere conservar. De ahí la gravedad de "la confusión permanente entre los términos 'tradición' y 'conservadorismo', que, en muchos casos, son contradictorios" (p. 272).

El segundo artículo que quisiéramos destacar es el del Arq. Patricio Randle acerca de "la conservación de los ambientes humanizados". Comienza señalando que no por nada Cicerón atribuía tanta importancia a la conservación de las ciudades como a su propia fundación. Por eso no deja de ser lamentable el actual proceso de renovación urbana, que está en continuidad con lo que empezó a hacerse al fin de la última guerra, a saber, la política de "tierra arrasada" como condición previa para el diseño de conjuntos habitacionales absolutamente divorciados de cualquier semejanza deliberada con los barrios demolidos. Notables grabados ejemplifican este aserto en diversas ciudades europeas. Y no sólo en Europa: "Recuérdese lo que era el barrio norte hasta hace veinticinco o treinta años, su unidad formal y residencial, lo armonioso y evocativo de sus perspectivas y rincones, hoy día destruido sin misericordia por los valores estéticos y otros que entraban ya a ser históricos... Hasta el mismo Palermo Chico, concebido armónicamente, sin dejar de ser conservado, ni demolido, ha sido desnaturalizado y hoy exhibe un híbrido lamentable" (pp. 104.106). Lo mismo ha sucedido en ciudades del interior como por ejemplo con el Barrio Sur de Santa Fe e incluso en la pintoresca y tradicional Salta.

Randle juzga que tras esta política subyace la convicción, en buena parte impuesta por los estadounidenses, de que la vivienda es un bien descartable, que basta con que dure una genera-

ción, lo que ha hecho que proliferaran las casas prefabricadas. "De más está decir que este comportamiento obedece a toda una filosofía de la vida bastante opuesta, por otra parte, a la europea o a la latina. La casa estadounidense es la casa sin raíz, virtualmente móvil, transportable. Ya no es un edificio pensado para alojar futuras generaciones que van inscribiendo en sus muros toda una microhistoria: la casa como elemento fundamental de la cultura, sino, al revés, es apenas un aditamento a la vida de una sola generación y con ella muere sin dejar herencia. La historia así se convierte en un constante recomenzar. Estrictamente no hay historia; porque no hay cultura, no hay arraigo" (p. 107). Es evidente que detrás del urbanismo se esconde una filosofía, e incluso una teología de las realidades temporales. Randle lo ha señalado con perspicacia.

El otro artículo que queríamos destacar es el que se debe a Alfredo di Pietro, "La conservación de la cultura clásica". El A. exalta "el legado de Grecia y de Roma", el espíritu greco-romano, que no ha envejecido sino que sigue operante. ¿Cuál es el aporte griego? El pensamiento helénico nace sobre todo de la vivencia que tiene del mundo como un "cosmos"; las cosas que lo habitan no están amontonadas sino integrando un orden. La actitud del hombre griego frente a este cosmos fue la de contemplarlo con sorpresa, reverencia y admiración; el griego es "el hombre de la vista", esencialmente teórico o contemplativo. El hombre mismo constituía para él un microcosmos, reflejo del "kalós kagathós" del mundo. Entre el micro y el macro-cosmos debía reinar la "armonía" y el orden melódico. El punto de encuentro entre el hombre y el macro-cosmos era la "polis". Correspondía al "poeta" celebrar la gloria de este cosmos intermedio, y al "político" buscar en él la aplicación de la ley justa. Serían los artistas y los filósofos griegos

quienes encarnarían estos principios, haciéndolos aprehensibles para todos.

En cuanto al aporte romano, se resume en su inclinación por cosas tales como "res", "culto", "cultura" o, mejor, "agri-cultura". El romano fue "soldado-agricultor". El verbo que mejor caracteriza el espíritu romano es el verbo "fundar", o sea elevar algo a partir de un sólido soporte de base. Si el griego fue el contemplador, el romano es el fundador. La fundación de ciudades era par él un acto casi sacerdotal. No sólo fundó ciudades sino que las jerarquizó entre sí, estableciendo la idea del "Imperio" y el consiguiente "Imperator". El resultado final sería la "pax", la conocida "pax romana".

En este caudal greco-latino se inyecta el elemento "cristiano". Si bien el cristianismo señala una novedad radical, que incluye cierta oposición e implica "locura" para la antigua "sabiduría", no se puede pensar que haya venido a desplazar la actitud "teorética" griega por el solo hecho de ser pagana, ni el hálito "fundador" del romano porque sus emperadores persiguieron a la Iglesia en un momento determinado. No en vano S. Juan, al referirse al Verbo encarnado, recurre a un clásico vocablo griego —"logos"— que incluye cierta asunción de la actitud teorética, ni en vano la Iglesia ha sido "fundada" por Cristo sobre una "piedra" humana que se establecería en Roma y tomaría con gusto el calificativo de "romana". Es, pues, obvio, que la Iglesia y lo que resta de civilización en el mundo contemporáneo, hagan los mayores esfuerzos por preservar los grandes y permanentes valores de la cultura clásica.

Mucho más se podría decir sobre este libro y sobre sus artículos, uno más interesante que otro. Que los organizadores de estos Simposios sigan adelante con su proyecto que tanto los ennoblece y que tan bien contribuye al despertar cultural de nuestra Patria.

P. ALFREDO SAENZ